

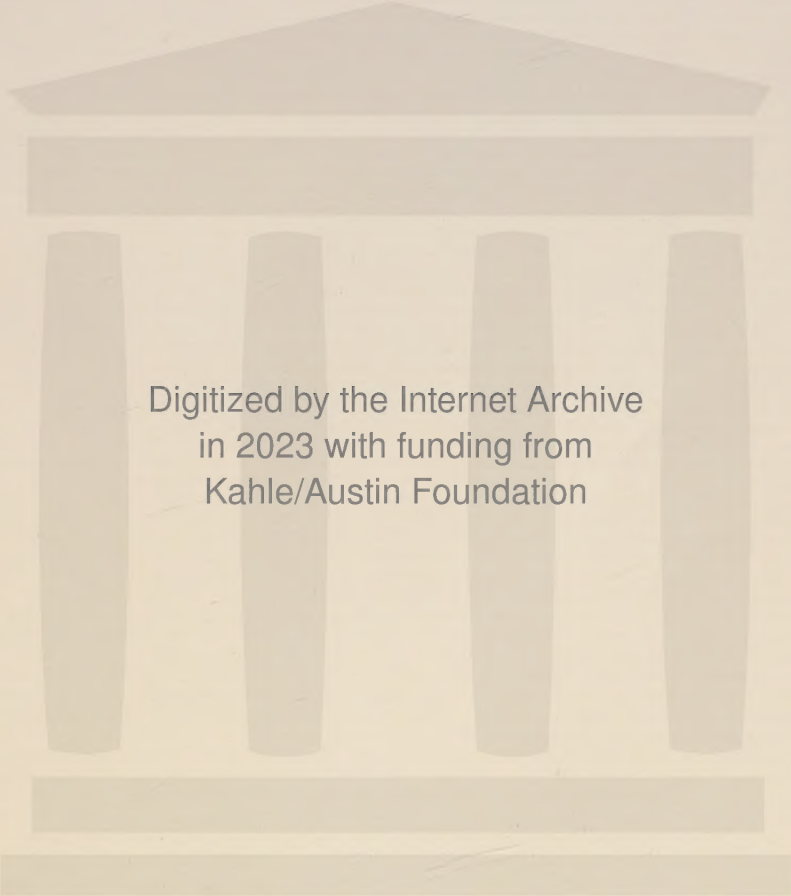
VoxTheologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

27e Jaargang
1956-'57

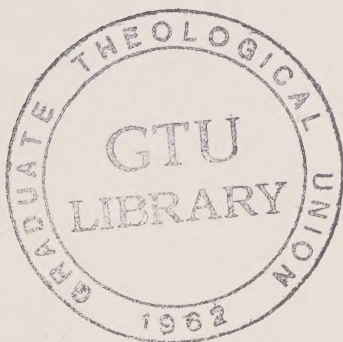
Koninklijke Van Gorcum & Comp. te Assen

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

VoxTheologica
Interacademisch
Theologisch Tijdschrift



Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING „VERENIGDE STUDENTEN IN
DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN IN NEDERLAND”

GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden) Red.-
adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht) - H. Serlie (Amsterdam S.U.)
J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G. W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m.
(Nijmegen) . . . (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest

27e JAARGANG

1956-'57



MCMLVII

KONINKLIJKE DRUKKERIJ EN UITGEVERIJ VAN GORCUM & COMP., ASSEN

CSaI

Inhoud van jaargang XXVII van Vox Theologica

Septembernummer.

Ds. M. A. Krop, Een onmogelijke figuur	1
J. Smit Sibinga, Het ezeltje aan de weg in Marcus 11 : 4	5
Dr. J. Sperna Weiland, τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιον ἐστὶν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιον ἐστίν;;	12
Tiende Amsterdamse Universiteitsdag	22
Van de uitgevers	22
Boekbesprekingen	23
Ingekomen boeken	32

Novembernummer.

Prof. Dr. J. P. M. van der Ploeg O.P. Bijbeltekst en theologie in de teksten van Qumrân	33
A. S. van der Woude, De eerste twee kolommen van de Hymnenrol (Hodayoth) Vox Theologica, Jaargang XXVI, Register van besproken boeken naar auteurs- naam of verzameltitel	46
Boekbesprekingen	57
Ingekomen boeken	58
	64

Januarinummer.

Prof. Dr. L. J. van Holk, De religieuze projectie	65
Prof. Mr. Dr. J. A. Oosterbaan, Dr. F. Sierksma's theorie der religieuze projectie	72
Dr. Kwee Swan Liat, Anthropologisch project en menselijke projectie	81
Boekbesprekingen	89
Ingekomen boeken	95

Maartnummer.

Redactioneel	97
Prof. Dr. G. Sevenster, De ambten in het Nieuwe Testament	97
Prof. Dr. A. A. van Ruler en Prof. J. A. M. Weterman. Een briefwisseling over de theologie van het ambt	111
J. D. de Vries, Gereformeerde werkgroep voor Liturgie	131
Boekbesprekingen	132
Ingekomen boeken	136

Meinummer.

Dr. F. Sierksma, Antwoord aan filosofen	137
Ds. J. de Waard, De interpretatie van het acrostichon amen in DSD X 1—8 . .	141
E. Jansen Schoonhoven, De Zendingshogeschool vraagt mensen	148
Boekbesprekingen	150
Ingekomen boeken	160

Julinummer.

Dr. H. J. Heering, Autonomie en Autoriteit	161
Prof. Dr. H. Bergema, Continuïteit en Discontinuïteit	171
Dr. J. Sperna Weiland, Sprong in het ZIJN	180
Boekbesprekingen	188
Ingekomen boeken	192

ARCHIEF
BIBLIOTHECA & COMPTOIR

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht)
 H. Serlie (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G.
 W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen)
 ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

A b o n n e m e n t per jrg. van 6 nrs: als gevolg van de herhaaldelijk gestegen lonen
 en prijzen thans f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:	<i>Ds. M. A. Krop</i> , Een onmogelijke figuur	1
	<i>J. Smit Sibinga</i> , Het ezeltje aan de weg in Marcus 11:4 . . .	5
	<i>Dr. J. Sperna Weiland</i> , τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιον ἐστὶν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιον ἐστὶν;	12
	Tiende Amsterdamse Universiteitsdag	22
	Van de uitgevers	22
	Boekbesprekingen	23
	Ingekomen boeken	32

Een onmogelijke figuur

De redactie van dit blad vroeg om een artikel, dat de verschijningsvorm van het ambt in persoon en werk van de ambtsdrager zou aangeven. Geen eenvoudige opdracht. Het is naar verhouding eenvoudiger het wezen van het ambt (zelfs in controverse) te bepalen, dan om de verschijningsvorm te benaderen, omdat hier de persoon in geding is. Zelfkennis is moeilijk en waar deze beoordeling tegelijk anderen geldt staat ze onder verdenking van zelfrechtvaardiging. In het bewustzijn van deze moeilijkheid werd het verzoek aanvaard, omdat niemand kan werken zonder plaatsbepaling. Voor de duidelijkheid zijn twee beperkingen aangebracht:

1e. Met de persoon van de ambtsdrager wordt de predikant bedoeld. Dus degene die op grond van studie of bijzondere gaven, na voorafgaand onderzoek, door de kerk in een positie wordt gezet, die hem, meestal als vrijgestelde, de leiding der gemeente, de prediking van het evangelie en de bediening der sacramenten geeft.

2e. Bij kerk wordt voornamelijk aan de Ned. Herv. Kerk gedacht. Deze beide beperkingen zullen de oecumenische verstaanbaarheid van dit artikel ten goede komen.

We beginnen met de vaststelling, dat de ambtsdrager in zichzelf een onmogelijke figuur is, omdat hij twee ongelijksoortige grootheden verbindt en vertegenwoordigt. Hij is mens onder de mensen. Het behoort tot zijn opdracht vooral niet anders dan anderen te zijn. Hij is getrouwd en er wordt van hem verwacht, dat hij het leven der gemeenschap, waarvan hij deel uitmaakt, zo gewoon mogelijk meemaakt.

Maar het behoort evenzeer tot zijn opdracht het Koninkrijk Gods te vertegenwoordigen. Deze term kan zwaar lijken, de werkelijkheid is geen andere. Bij elke ambtshandeling, ja zelfs in elk gesprek of gewone daad, wordt de predikant bepaald door en gezien vanuit zijn opdracht in de wereld, het evangelie te vertegenwoordigen. Het Koninkrijk Gods is met de wereld van de natuurlijke mens niet in directe overeenstemming, de combinatie tussen deze beide schept dus een onmogelijke figuur.

Het maakt in dit opzicht geen verschil of de ambtsdrager voor zichzelf de nadruk legt op de universaliteit der genade dan wel op de mogelijkheid der verwerping, op de wet dan wel op het evangelie, op het wervend dan wel op het bewarend karakter van zijn boodschap.

In de studietijd kan men zich hier reeds bewust van worden. Het critisch bijbelonderzoek stelt de vraag hoe een aantal menselijke geschriften voertuigen van Gods openbaring zijn.

De phaenomenologie van de godsdienst werpt de vraag op naar het unieke karakter der Christelijke verkondiging.

De kerkgeschiedenis stelt de vraag hoe in het menselijk, al te menselijk, kerkelijk bedrijf sprake kan zijn van Gods eigen werk in de geschiedenis. De dogmatische bezinning geeft inzicht in de betrekkelijkheid der menselijke formulering en dus ook in de principiële onmogelijkheid het geheim Gods in menselijke woorden en begrippen adaequaat te vertolken.

Dit alles doordenkend, vraagt de theoloog zich af hoe het hem mogelijk kan zijn in persoon en werk de verbinding tussen „het menselijke” en „het Goddelijke” tot stand te brengen. Deze vraagstelling is gezond en noodzakelijk, zij draagt het risico van twijfel en afwijzend antwoord. Het is ongezonder deze vragen onbeantwoord te laten en alleen gewapend met idealisme en roepingsbesef de pastorie in te gaan.

In de pastorie blijkt al spoedig dat de ambtsvervulling iets anders vraagt dan een dosis „geloofs”-idealisme. De gemeente behoeft een juist inzicht in het ambt. Zij reageert onmiddellijk indien haar dit onthouden wordt. Zij meet dan de predikant af aan zijn idealisme en haar eigen illusies en bevindt al spoedig dat hij te kort schiet. Afwisselend wordt zijn „maar gewoon mens zijn” uitgespeeld tegen het „van een dominee zou je anders verwachten” en beide accenten maken zijn woord ongezaghebbend. Dit tekort aan inzicht vertroebelt in kerkelijke kring, in overmaat aan lof of blaam, de beoordeling van het werk der ambtsdragers. Dit kan de gemeente maar ten dele euvel geduid worden en het tragische is, dat de predikant geneigd is dit wel te doen. Het probleem wordt dan verlegd van het rechte ambtsverstaan naar het wel al te menselijk vlak van niet begrepen en ongewaardeerd te zijn.

Er komen nu voor de ambtsdrager vele verzoeken:

De rancune. Het veronderstelde verwijt der gemeente wordt met tegenverwijf beantwoord. De daartoe bij uitstek geschikte plaats is de kansel. Weerwoord van de zijde der gemeente is daar onmogelijk en de prediking biedt tal van aanknopingspunten deze rancune te spuien. Zo krijgt de gemeente telkens te horen hetgeen ze niet heeft of niet is en toch zou moeten bezitten of zijn. Het lijkt zeer bijbels maar in feite is het enkel een vorm van zelfrechtvaardiging voor de predikant. Na aanvankelijk door de gemeente als profetie te zijn aangehoord, wordt het machteloos karakter dezer verwijten steeds duidelijker. De wederzijdse ontevredenheid neemt toe. De prediker zucht, dat de gemeente de prediking niet verstaat en de gemeente vraagt zich af, waarom de predikant alles zonder tegenspraak mag zeggen. Na korte tijd is in een dergelijk geval het gesprek tussen gemeente en predikant in wederzijdse vervreemding doodgelopen.

Agressie en propaganda. Nauw verbonden met het eerste. De gevoelde aanval wordt met tegenaanval beantwoord. Reeds de gangmuren der pastorie spreken over de gemeente als een te overwinnen tegenstandster. Maar daar bovenuit klinkt het welluidend duet van predikant en zijn vrouw, die elkaar aanvullend aan iedereen vertellen op welke geniale wijze in deze onvoorstelbaar moeilijke omstandigheden het werk wordt verricht, welke goede zetten zijn gedaan en welke resultaten bereikt werden.

De routine. Bovenstaande houding wordt op de lange duur krampachtig, al kan men er zijn emeritaat mee halen. Het komt meer voor dat na zekere tijd de routine aanvaard wordt. Het werk moet immers gedaan worden, de vergaderingsmolen draait op volle toeren, er zijn vele commissies en conferenties, waar men de confrontatie met zichzelf kan ontlopen. Langzamerhand krijgt men de formele instelling, nodig om elke beslissing te ontwijken, want het zal de eigen tijd nog wel duren. Alles wordt te belangrijk dan dat een overhaaste beslissing geoorloofd zou zijn. Een zaak

wordt eerst tot probleem gesteld en daarna in perfectionistische onmacht doodgepraat. De verantwoordelijkheid der mislukking ligt altijd bij de ander en daarom moet er weer veel vergaderd worden, om in de zo hoog ernstige toestand verbetering aan te brengen, op voorwaarde natuurlijk dat deze nooit komt. De doelloosheid van vele kerkelijke vergaderingen vindt hier één der oorzaken.

Arbeidsonlust. Al deze activiteit dient ertoe een sterke onlust in het werk te verbergen. Deze onlust is gevolg van onvermogen, zich in het ambt zelf uit te leven. Wat heeft het werk voor zin? Waar blijft de waardering? Nu gaat de honorering als belangrijk bijmotief ook een woord meespreken. In de huidige welvaartsstaat mist de nette armoede de glans van het offer, als noodzakelijk begeleidingsverschijnsel voor de vervulling van het geestelijk ambt. De in vele gevallen gegeven onderbetaling voor het gedane werk is een zichtbaar teken van waarderingstekort van de zijde der gemeente voor het predikantswerk. De predikant voelt zich onzeker worden in zijn maatschappelijke status. Er wordt van hem verwacht het niet goed te hebben. Hij leert te klagen en op onzakelijke wijze over geld te spreken. Deze houding wordt versterkt door de wetenschap, dat de beloning in het ambt veelal niet geschiedt naar prestatie of betoonde activiteit.

De collegiale verhoudingen. Het functioneren van het ambt kan goed worden getoetst aan de collegiale verhoudingen. Wie hier niet struikelt, is tot veel dingen bekwaam. De moeilijkheden zijn met de verhouding zelf gegeven, omdat deze bestaat uit een onbijbelse overschatting van het gelijkheidsbegrip, zonder de verscheidenheid in gaven organisatorisch te laten gelden. Hierdoor wordt een mededingerspositie geschapen. In haar teleurgestelde verwachting gegriefd, zal de gemeente de neiging hebben de ene ambtsdrager aan de andere tot voorbeeld te stellen, onvriendelijker maar niet onjuister gezegd, tegen elkaar uit te spelen. Tenzij door een duidelijk ambtsbesef bewaard, valt een predikant hieraan ten offer. Er ontstaat dan deze onduidelijke situatie: Uit zelfbehoud zijn de predikanten gedwongen formeel zo veel mogelijk één lijn te trekken, maar de gemeente (en ook de buitenwereld) weet dat hier geen sprake is van goed samenspel en geestelijke eenheid. De merkwaardigste conflictsituaties kunnen nu ontstaan, omdat vreemde dingen gezegd en geloofd worden. De ambtsopvatting van de predikant kan afgemeten worden aan de wijze, waarop hij in staat is zijn collegae te beoordelen en met hen samen te werken.

De vlucht uit het ambt

De gesignaleerde gevaren worden elke dag in de pastorie doorleefd. Vanzelfsprekend tracht men ze te ontgaan en er zijn enkele uitwijk-mogelijkheden. Tenminste ogenschijnlijk.

Ds. Incognito. Dit is een tot het uiterste doorgevoerde camouflage om elk herkenningsteken van het ambt weg te nemen en bij mogelijke ontmaskering bij voorbaat buiten schot te staan. Men heeft zich buiten elke kritiek op de kerk gesteld, doordat men er voor 100% aan meedoet. Men kent alle mopjes op kerk en predikanten, men is bereid tot elke cultuur-escapade en tot elke schuldbelijdenis voor fouten (van anderen!) in verleden, heden en toekomst, op voorwaarde bij tijd en wijle te mogen

horen: „U lijkt niets op een dominee, die hadden we ons heel anders voorgesteld”. Op dat moment wordt de grootste voldoening gesmaakt en ziet men apostolaire visioenen, omdat men meent het ambt gered te hebben door onder de belasting ervan weg te kruipen.

Identificatie met het objectieve. Hier gaat de vlucht in omgekeerde richting. Men projecteert zichzelf in het bovenpersoonlijke, waarmee men zich identificeert. Men is meer iets dan iemand: een levensstijl, overtuiging en klimaat. Hier wordt om tegenstand gevraagd en deze, eenmaal gewekt, wordt onder dankbaar beklag aanvaard. Want alle moeilijkheden kunnen nu op rekening van objectiva geschreven worden. Men wekt tegenstand omdat men „rechts” of „links”, „apostolair” of „pastoraal” is ingesteld. De naam van dit objectieve doet in dit verband niet ter zake. Men vlucht uit het ambt in de idee en kan zo alle persoonlijke moeilijkheden in de idëeele laten onderduiken. Hier is de hoogste eretitel: een principieel man. Men meent het ambt gered te hebben door de zaken principieel te stellen en ongemerkt valt dit principe meestal samen met de eigen, sociaal-psychologische bepaalde, groepsvorming.

Ambt is navolging

Het ambt wordt bekleed in navolging van de Heer, die zijn Goddelijk gezag bewees in menselijk handelen. De dienaar is niet meerder dan de Heer. Paulus bewijst zijn ambtsgezag in de beantwoording der vragen die hem worden gesteld. Dat heeft hem moeite genoeg gekost, maar het heeft hem niet belet er mee door te gaan. Op het eind van zijn loopbaan stelt hij met vreugde en dankbaarheid vast het geloof behouden te hebben, want het spreekt niet vanzelf in de ambtsvervulling het geloof te mogen behouden. De predikant staat in de Paulinische situatie de ergernis van het ambt te durven leven. Hij wordt met het ambt bekleed, om gezaghebbend de Heilige Geest na te spreken. Dat vraagt, naast theologische scholing, kennis der wereld, waarin hij leeft. De Heilige Geest laat zich niet organiseren, maar aan de menselijke voorbereiding en instelling op het ambt behoeft niets te ontbreken. In zijn laatste boek („Als de Goden Zwijgen”) citeert Miskotte Ernst Jünger, waar deze voor de theologie de beste koppen en fijnste geesten opeist.

In de studietijd betekent dit de wereld van onze medestudenten als de eigen te zien. Dit geldt voor studie en persoonlijke omgang. Daarbij dient rekenschap gegeven te worden of en op welke wijze het ambt aanvaard wordt. Objectivering van het eigen geloofsleven is noodzakelijk om ook zichzelf als voorwerp van verkondiging en zielszorg te zien en daardoor met anderen gezaghebbend te kunnen spreken. De theologische student zij geen ethische schimfiguur maar voor 100% student, die ook zijn vak durft te kennen. Daardoor leert hij zich te zien in de wereld waarin hij leeft.

In de gemeente betekent dit de gemeenteleden niet te belasten met onvervulbare eisen. Ook de beste gemeente is zendingsterrein, enkel geheiligd in haar Heer. In het geloof kan zij de dienaar achten om woord en werk, maar zij moet voor het gezag van het ambt gewonnen worden door de wijze waarop dit haar in menselijke situaties tegemoet treedt. Dat is genade en de dienaar moet zich bewust zijn dat genade, juist omdat ze goedkoop is, altijd ergert. Dit genadekarakter komt tot uitdrukking

in de wijze, waarop hij in staat gesteld wordt, afgezien van eigen sociaal-psychologische bepaalde instelling, zich aan allen dienstbaar te maken. Want de gehele wereld, dat wil zeggen het gehele dorp- en stads gedeelte is zijn parochie. Dit vraagt organisatie en oefening tot inleefbaarheid van telkens andere mentaliteiten, opdat allen met het evangelie gediend worden en de ambtsdrager zelf deel mag hebben aan Gods genade.

Het is een groots avontuur de gemeente als predikant te dienen. Dit ambt is uitdrukking van de vrijheid Gods, ieder kan zich persoonlijk geroepen weten. Deze roeping vraagt om oefening ter toetsing en bevestiging. Merkwaardig is, dat de eigenlijke voorbereiding tot dit ambt tot nu toe aan de persoonlijke improvisatie wordt overgelaten en dat men zich achteraf verwondert over aperte mislukkingen. Alsof hier iets van zelf zou kunnen gaan. De Heilige Geest werkt als regel in de weg der middelen. Het ambt zelf is daarvan een bewijs. Er is daarom alle reden bij de voorbereiding op het ambt de Geest niet in de weg te staan en middelen te zoeken, waardoor men zich in de onmogelijkheid van de predikantsfiguur kan inleven, wetend dat de Here God ook hier het onmogelijke mogelijk maakt.

Groningen

M. A. KROP

Het ezeltje aan de weg in Marcus 11 : 4

Het verhaal van Jezus' glorieuze intocht in Jeruzalem op een ezel vinden we in alle vier de evangeliën. De drie synoptici geven in grote trekken hetzelfde verloop van de gebeurtenissen te zien: Jezus nadert met zijn leerlingen Jeruzalem via de Olijfberg en treft voor de intocht deze voorbereiding: hij stuurt twee van de leerlingen vooruit om in het dorpje Bethphage, dat voor hen ligt, een jonge ezel te halen, die hij nodig heeft. De discipelen doen wat hun gezegd wordt, en zo rijdt Jezus op een ezeltje de stad binnen, toegejuicht door een menigte mensen die met hem meelopen. „Hosanna, gezegend Hij, die komt in den naam des Heren; Hosanna in de hoogste hemelen”.

Als hoedanig Jezus door de schare is toegejuicht; welke woorden er precies geklonken kunnen hebben; bij welke gelegenheid die passen; of dit *de* intocht van Jezus in Jeruzalem was, dan wel een eerdere poging die hij deed om de grote stad voor zich te winnen; of het verhaal historisch mag heten, al zulke vragen laat ik terzijde. Ik vraag slechts Uw aandacht voor de jonge ezel waarop Jezus de stad is binnengereden. Die speelt trouwens in het evangelieverhaal een hoofdrol. De discipelen en de menigte zijn eigenlijk maar figuranten.

Wat wilde Jezus met die ezel? Zijn eschatologische zending en Gods bedoeling met hem onthullen. Zach. 9 : 9vv zegt immers „Zie Uw koning komt tot u, . . . nederig en rijdende op een ezel . . . hij zal de volken vrede verkondigen”. Jezus' koningschap gaat niet gepaard met aardse pracht en grootheid. Hij brengt het heil, vrede en vergeving, in nederigheid. Deze

wijze van openbaren bewaart tegelijk het geheim.¹ Ook in het vervolg, in de gelijkenis van de onrechtvaardige pachters, bewaart Jezus nog het incognito, hoewel het de goede verstaander duidelijk is, wie daar de ene geliefde zoon van de eigenaar (Marc. 12 : 6) is. Maar ten tijde van de intocht hebben niet alleen de talrijke meelopers, maar ook de discipelen nog niet begrepen, wat Jezus bedoelde, zegt Johannes; misschien niet eens, dat hij iets bijzonders bedoelde. „Dit begrepen zijn discipelen aanvankelijk niet, maar toen Jezus verheerlijkt was, toen herinnerden zij zich ὅτι ταῦτα (Zach. 9 : 9) ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα (de toejuichingen) ἐποίησαν αὐτῷ” (Joh. 12 : 16). Datzelfde mogen wij waarschijnlijk aannemen om Marcus te verstaan: eerst later werd duidelijk dat dit Jezus' toelg was: de vervulling van de profetie van Zacharia. De beide evangelisten Mattheus en Johannes zeggen uitdrukkelijk: daarin lag de betekenis van wat bij de intocht gebeurde.²

Als het eerste stadium van de christelijke theologie dat van de bewijzen uit of de associaties met de profetieën is geweest³, dan hebben we hier bij Mattheus en Johannes met theologische uitspraken te doen. Bij Mattheus, of in de traditie die hij weergeeft, heeft dit gezichtspunt de vertelling duidelijk beïnvloed.⁴ Volgens hem is er bij de voorbereiding van de intocht (Matth. 21 : 2) en bij de intocht zelf (Matth. 21 : 7) steeds sprake geweest van een ezelin en haar veulen, ὄνος καὶ πῶλος (αὐτῆς), in preciese overeenstemming met de text bij Zacharia. Het voor ons onwaarschijnlijke geval doet zich voor, dat Jezus op beide dieren tegelijk rijdt: ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν, Matth. 21 : 7.⁵ Bij een eerste indruk zou men geneigd zijn aan te nemen, dat Marcus vergeleken bij Mattheus een oorspronkelijke versie geeft, vrij van de invloed van christelijke schriftgeleerdheid. Maar vergeleken bij de versie van Johannes, „en Jezus vond een jonge ezel en Hij ging er op zitten” (Joh. 12 : 14a) is ook het bericht

¹ E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus (ed. W. Schmauch), Göttingen 1956, 297: „in dem eschatologischen Schimmer dieses Einzuges bleibt das Geschehnis zugleich auch der Einzog eines bei dem Volk angesehenen Rabbi auf dem überall gebrauchten Tragtier der Armen; erst diese Doppelseitigkeit, welche zugleich verbirgt und enthüllt, gibt dem Ereignis seine wahre Bedeutung”.

² Matth. 21 : 4v.; Joh. 12 : 14vv.

³ Zie b.v. C. H. Dodd, According to the Scriptures, London (1952).

⁴ K. Stendahl, The school of St. Matthew and its use of the O.T., Uppsala 1954, 119 acht het „unlikely that Matthew was the originator of the tradition of the two asses, vv 2 and 7, or that this was created on the basis of this quotation from Zechariah”. Slechts o.g.v. een hem bekende traditie, die van twee ezels sprak, kan hij ertoe zijn gekomen de *parallelismus membrorum* in Zach. 9 : 9 te verbreken en van de gangbare uitleg der rabbijnen af te wijken (200). Maar is dit parallelisme, zoals wij het verstaan, voor de rabbijnen werkelijk een wet van Meden en Perzen geweest? Cf. J. Bonsirven, Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, Paris 1939, 185, 196vv. Overigens sluit Marcus niet uit, dat het veulen met zijn moeder samen was. Als dat inderdaad zijn bedoeling is, moet er voor de verschillende vermelding bij Matth. en Marc. een reden geweest zijn. Die lijkt mij toch zeker te bestaan in de nauwere aansluiting die Mattheus bij de profetie uit Zach. zoekt. Cf. ook de uitleg van Gen. 49 : 11, megedeeld bij H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch IV, München 1928, 951.

⁵ Deze uitleg schijnt Matth. bepaald mogelijk te hebben willen maken. Cf. Matth. 21 : 7 met Marc. 11 : 7 en Luc. 19 : 35. Uit het oogpunt van wat praktisch waar-schijnlijk is, verdient het natuurlijk de voorkeur, ἐπάνω αὐτῶν met τὰ ἵμάτια te verbinden. Maar omdat Matth. zelf zich zo strikt bij Zach. 9 : 9 aansluit, is de genoemde interpretatie mogelijk en noodzakelijk. Cf. Lohmeyer, o.c. 296.

van Marcus zeer uitvoerig. Het heeft echt vertellende, om niet te zeggen legendarische trekjes. Het heeft dus zin, de vraag te stellen of ook het verhaal van Marcus sporen toont van een overeenkomstige invloed van de vroegste christelijke theologie. Wil de text van Marcus ook associaties opwekken aan profetieën, en zo de hoorder tussen de regels door de bijzondere betekenis van deze geschiedenis leren inzien?

In de eerste plaats is Marc. 11 : 2b, „een veulen, waarop nog nooit een mens gezeten heeft”, te beschouwen als verwijzing naar de πῶλος νέος uit Zach. 9 : 9 LXX.¹ De betekenis is in de LXX: een jong dier, een veulen, en νέος is pleonastisch. Bij Marcus heeft het de zin gekregen van nieuw, ongebruikt; een onbereden veulen dus. „Das ist zwar ganz unentweihet, aber auch sehr unbequem”, zegt HOLTZMANN.² Maar daar gaat het bij Marcus niet alleen om; door deze bijzonderheid is het des te duidelijker welke profetie hier in vervulling gaat. Ook het trekje in Marc. 11 : 3 ὁ κύριος αὐτοῦ (het veulen) χρεῖαν ἔχει wil misschien aan Zach. 9 : 9 herinneren. Jezus heeft het dier nodig; maar χρεία geeft ook de behoefte, de armoede van de berijder aan: in de masoretische text van Zach. 9 : 9 heet hij יָמִי, bij Symmachus en elders πτωχός.

Ten tweede noem ik een text uit 2 Kon. 7, waarvan mij niet bekend is dat hij ooit in verband is gebracht met de komst van de Messias, en die ik ook niet op een andere manier bij onze geschiedenis weet te betrekken, maar die toch voldoende merkwaardige overeenkomsten vertoont om er de aandacht op te vestigen. Tijdens het beleg van Samaria door Benhadad vinden vier melaatsen de legerplaats van de Syriërs ineens verlaten. Een ἡμέρα εὐαγγελίας! (9) Ze melden dat zo gauw mogelijk in de stad en rapporteren: er was niemand εἰ μὴ ἵππος δεδεμένος καὶ ὄνος (δεδεμένος) (10). Dan rijdt men uit, hoewel een hinderlaag vrezend. Ἴδου πᾶσα ἡ ὁδὸς πλήρης ἱματίων καὶ σκευῶν (15).

In de derde plaats moet het verhaal van de intocht Gen. 49 : 11 in herinnering brengen. Hier, in de zegen van Jakob, heet het van Juda, de leeuw: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ, καὶ τῇ ἑλίκι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ, „die aan een wijnstok zijn veulen vastbindt, en aan de rank het veulen van zijn ezelin”. De messiaanse verwachting wordt in de rabbijnse literatuur met deze plaats verbonden, meer dan eens in combinatie met Zach. 9 : 9.³

In de verschillende versies van Jezus' opdracht aan de twee discipelen (Marc. 11 : 2 en par.) is het passieve participium perfecti van δέω het meest constante element. Het dier stond vastgebonden, dat was in de verschillende vormen van de overlevering, die aan de evangeliën ten grondslag ligt, van belang. Daarom moet Jezus in het vervolg van de opdracht ook zeggen: „maak het los”. Voor Mattheus en Lucas is dit détail verder onverschillig, maar Marcus vermeldt het in Marc. 11 : 4 nog eens. Wat is daarvan de bedoeling?

Er zijn, lijkt mij, verschillende mogelijkheden: het ging erom, dat het

¹ De LXX is op dit punt de meest vrije van alle griekse vertalingen. Matth. (21:5) heeft een meer letterlijke vertaling, en zo ontbreekt bij hem dit trekje uit Marc. 11 : 2b noodzakelijkerwijze.

² O. Holtzmann, Das N.T. . . . übersetzt und erklärt, Giessen 1926, I 50.

³ H. L. Strack -P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1922, 842v.

beest inderdaad vastgebonden stond, wat op zichzelf voor een veulen niets bijzonders is, en dat, wel bijzonder, Jezus dat wist zonder het te hebben gezien. Of: het opvallende was, dat de profetie uit Gen. 49 in vervulling ging. LAGRANGE zegt in dit verband: het is de bedoeling van Marcus, de bovennatuurlijke kennis van de Heiland te laten uitkomen.¹ Dat motief heeft bij Marcus zeker meegespeeld. Daarop wijst de herhaling, die Marc. 11 : 4 - 6 geven van Marc. 11 : 2 - 3, en daarvoor kan men ook op Marc. 14 : 16 wijzen, in het overeenkomstige verhaal van de voorbereiding van het laatste avondmaal: „de discipelen vonden het zoals Hij hun gezegd had”. Maar voor de uitvoerige vermelding in Marc. 11 : 4 biedt het motief van de voorkennis van de Messias toch geen verklaring. In Marc. 11 : 2 zegt Jezus dat het veulen vast staat, ergens waar wie het dorpje binnenkomt het dadelijk moet opmerken. Marc. 11 : 4 geeft een andere plaatsbepaling: het dier stond aan een deur vastgebonden, en over εὐρύς wordt niet gerept. Bewaart het verhaal van Marcus daarmee dan alleen maar een historische herinnering? Het meedelen van détails, die een ooggetuige verraden, is immers typisch voor Marcus? Dat is zeker niet uitgesloten, maar het lijkt mij toch, dat de zoveel eenvoudiger versie van Johannes daartegen spreekt. Zijn weergave (Joh. 12 : 14) is naar de feiten anders: Jezus zelf, niet zijn leerlingen, vond — schijnbaar toevallig — een ezeltje. Daarom ben ik geneigd de strekking van dit trekje in het verhaal in de andere richting te zoeken: het moet de hoorder herinneren aan dat ezeltje waarover Jakob heeft geprofeteerd.

Maar het schijnt, dat de toch wel heel nauwkeurige plaatsbepaling in Marc. 11 : 4 εὐρύον πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου zich daarmee niet laat verenigen.² Zeker is, dat deze woorden een nader onderzoek verdienen. Ze doen zeer concreet en precies aan. Het is eigenlijk een dubbele plaatsbepaling: het veulen stond aan de (een) deur vastgebonden, niet binnen „op de plaats” — dan zou het wellicht niet te zien zijn —, maar buiten, op straat. Althans: ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου. Varianten van belang worden niet gemeld: de lezing is zeker.³ Maar de betekenis niet.

De oude latijnse vertalingen geven voor ἀμφοδον *transitus*, doorgang, of *bivium*, tweesprong. Hieronymus volgt die laatste weergave. De Vulgaat leest zodoende: et abeuntes invenerunt pullum ligatum ante januam in bivio. De betekenis bivium, *tweesprong*, wordt nergens anders aan ἀμφοδον gehecht, voor zover ik kon vinden. Daaruit blijkt, dat althans sommige van de oude vertalers, onder wie misschien Hieronymus⁴, het woord hier niet begrepen, en er een betekenis voor hebben willen afleiden uit de etymologie, ἀμφί + ὁδός. Vergelijk ἀμφιστομος, met twee openingen. De syrische vertalingen geven voor ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου bšūqā, vergelijk Hebreeuws שוק, Aramees שוקא. Dat kan betekenen 1. *buiten* (i.t.m. binnen, = Hebr. בְּחִיצָה, b.v. Gen. 24 : 31). Šuqā is verder 2. *plein, straat*

¹ M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc*, Paris ²1920, 270.

² Cf. V. Taylor, *The gospel according to St. Mark*, London 1953, 452 „In favour of the historical worth of the narrative are the local expressions at the beginning, the vivid character of the account etc.”; en zie de noot aldaar: historiciteit en verband met de profetie behoeven elkaar niet uit te sluiten.

³ H. von Soden, *Die Schriften des N.T.s II*, Göttingen 1913, 190 vermeldt de weglating ἐπὶ bij een aantal getuigen. Daar leest men dus: πρὸς θύραν ἔξω τοῦ ἀμφοδου.

⁴ Cf. zijn commentaar op Jer. 17 : 27, CSEL LIX (ed. S. Reiter, Wenen-Leipzig 1913), 219, waar hij ἀμφοδον gelijk schijnt te stellen met *domus sive vicus*.

(b.v. Hand. 9 : 11; de 'Rechte Straat; Jer. 17 : 27 en 49 : 27, de twee plaatsen waar de LXX ἄμφοδον heeft). 3. *markt*; 4. *stadswijk* Gr. λαῦρα. Daarbij komt nog de betekenis 5 klooster, Gr. σηκός.

Mij lijkt, dat de Syrische vertalers het woord ἄμφοδον hier wèl begrepen, en er een equivalent voor hebben gekozen, dat de nuances van ἄμφοδον dekt. Dat zal uit het vervolg blijken.

Wat zeggen de oude lexicografen van ἄμφοδον? JULIUS POLLUX, rhetor in Athene t.t.v. Marcus Aurelius en Commodus, bespreekt in zijn Onomastikon¹ o.a. de namen van de verschillende delen waaruit een stad is opgebouwd. Voor ἄγυια, *straat*, zegt hij, kan men ergens² bij Aristophanes ook het woord ἄμφοδον vinden. Bij een leerling van Plato, de redenaar Hyperides, zo meldt hij verder, heet een *groot huis*, ἡ οἰκία ἡ μεγάλη ἡ Χαβρίου ook ἄμφοδον. Bij HESYCHIUS, de 5e of 6e-eeuwse lexicograaf, vinden we voor ἄμφοδα: αἱ ῥύμαι, (straten, stegen), ἀγυιαί, δίοδοι, *verbindingswegen*.³

Het moderne woordenboek van BAUER⁴ geeft voor ἄμφοδον: *das von Strassen umlaufene und durchzogene Stadtviertel, dann die Strasse*. De verwijzing die hij geeft voor ἄμφοδον in de papyri brengt ons bij PREISIGKE.⁵ Deze geeft voor ἄμφοδον in de papyri drie betekenissen op: 1 stadsdeel bestaande uit verschillende stegen (ῥύμαι); 2 steeg („Gasse”), = ῥύμη; 3 als stadsdeel in het politieke leven = φυλή. Voor de tweede betekenis, straat, beroept hij zich op zijn beurt op GRENFELL en HUNT⁶, en daar tenslotte krijgen we grond onder de voeten. In een koopacte uit het jaar 77 n. Chr. is sprake van een λάβλα Ἐρμαίου. Grenfell & Hunt verwijzen daarvoor naar een plaats die de ἄμφοδον Ἐρμαίου vermeldt, en andere plaatsen, die tonen dat λάβρα en ἄμφοδον „coextensive” zijn: ze duiden gebieden van gelijke uitgestrektheid aan. „They (deze twee termen) denote an area larger than that of a street with the houses fronting it, (the term for which is ῥύμη) but somewhat less than that implied by „quarter”. „Which” doelt hier natuurlijk op de straat met aanliggende huizen. Daarom geven Grenfell & Hunt niet de synonymie van ἄμφοδον en ῥύμη die Preisigke met hun woord wil staven.

U. WILCKEN heeft herhaaldelijk hetzelfde uitgesproken: ἄμφοδον is in Egypte op ostraka en in papyrustexten = ῥύμη, straat.⁷ Hij is uitvoerig en naar mij toeschijnt overtuigend weerlegd door P. JOUGUET⁸, mede naar

¹ ed. G. Dindorfius, Lipsiae 1824, I 168; cf. V 914 v.

² In een verloren passage, die niet erg duidelijk wordt.

³ Blijkens K. Latte, Hesychii Alexandrini Lexicon, Hauniae 1953, 145 een glosse van Cyrillus. Cf. nog: I. Bekker, Anecdota graeca I, Berolini 1814, 389.

⁴ W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.Ts . . ., Berlin 1952.

⁵ F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens, Göttingen 1915, s.v.

⁶ B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, part II, London 1899, no. 242, 12; p. 189 aantekening.

⁷ U. Wilcken, Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien I, Leipzig-Berlin 1899, 432; 712; cf. Urkunden der Ptolemäerzeit, Berlin-Leipzig 1927, 353, no. 77, I, 6; ib. 355, met verwijzing naar H. Schmitz. Die hellenistisch-römischen Stadtanlagen in Aegypten, 1921, welk boek mij niet toegankelijk was.

⁸ P. Jouguet, La vie municipale dans l’Egypte romain, Paris 1911, 283vv. Zie verder de plaatsen, opgegeven bij F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden ed. E. Kiessling, Berlin 1931, III Besondere Wortliste, 408v en de registers van de verschillende papyrusedities.

aanleiding van de vraag, welke gebied een ἀμφοδάρχης onder zich heeft. Het zou ons te ver voeren, die weerlegging hier weer te geven.

De conclusie moet zijn, dat in de papyri uit de eeuwen omstreeks het begin van onze jaartelling ἀμφοδον in de regel niet straat betekent, maar stadswijk. Moulton-Milligan geeft terecht: een stadsdeel, bestaande uit aaneengebouwde huizen, die rondom door straten worden omgeven.¹ "Αμφοδον is in de papyri een stadsdistrict, een „buurt", meestal aangeduid met een naam of een nummer.

Intussen, de papyri geven niet het gehele griekse spraakgebruik, en ook zonder bewijs van die kant mag men in Marc. 11 : 4 ἀμφοδον met *straat* of *weg* vertalen, op gezag van HESYCHIUS en vooral de syrische vertalingen. Bovendien zijn er verscheidene vroeg-christelijke teksten voor deze of een dergelijke betekenis aan te voeren: *a.* Hand. 19 : 28 in de „westerse" text: de zilversmeden van Efeze, in vergadering bijeen γινόμενοι πλήρεις θυμοῦ (καὶ) δραμόντες εἰς τὸ ἀμφοδον ἔκραζον . . . Lake en Cadbury vertalen: ze renden naar het plein, d.w.z. het plein voor het theater (Hand. 19 : 29).²

b. Acta Pauli et Theclae 11: 'Ο δὲ Θάμυρις ἀναπηδήσας ἐξῆλθεν εἰς τὸ ἀμφοδον καὶ παρετήρει τοὺς εἰσερχομένους πρὸς τὸν Παῦλον.³ Het is zeker mogelijk, dat dat betekent: hij ging naar buiten, de straat op.

c. Acta Pauli et Theclae 26: ὁ δὲ πολὺ δυνάμενος αὐτὸς αὐτῇ περιεπλάκη εἰς τὸ ἀμφοδον⁴, „as he was of great power, he himself embraced her in the highway", vertaalt James.⁵

d. Clemens Alexandrinus, Paedagogus III:ii:10: Wat ijdele vrouwen nodig hebben: het theater, optochten, veel bekijks, flaneren in de heilighdommen en slenteren in de straten/op de pleinen: . . . πλάνης ἐν ἱεροῖς καὶ τῆς ἐν τοῖς ἀμφοδοῖς διατριβῆς.⁶

Al deze gegevens zijn echter uit tweede eeuwse teksten, en ze spelen steeds in een stad. Als we daarom de betekenis *weg* of *straat* of *marktplein* in Marc. 11 : 4 aannemen, moeten we bedenken dat deze plaats geïsoleerd staat. Hij is ouder en speelt in een dorpje.

Nu kan ik mij bij deze text niet over de indruk heenzetten, dat de plaatsaanduiding rijkelijk uitvoerig is. Wij kunnen vergelijken Joh. 18 : 16. Daar staat Petrus πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω. En ook Hand. 5 : 23: de wachters bij de kerker van Petrus en Johannes staan volgens de textus receptus (ἔξω) ἐστῶτες ἐπὶ τῶν θυρῶν. "Ἐξω is hier tamelijk overbodig, en er zijn ook geen getuigen van belang voor. Nog veel overbodiger is het eigenlijk in Marc. 11 : 4.

De syrische vertalingen doen het vermoeden aan de hand, dat ἔξω en ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου twee vertalingen zijn van één en hetzelfde arameese woord.⁷

¹ J. H. Moulton and G. Milligan, The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources, London 1914-1929, s.v., steunend op W. Dittenberger.

² F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The beginnings of christianity, I iv, London 1933, 247.

³ ed. R. A. Lipsius in R. A. Lipsius et M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I, Leipzig 1891, 243.

⁴ ib. 254.

⁵ M. R. James, The apocryphal N.T., Oxford (1924), 277.

⁶ Clemens Alexandrinus ed. O. Stählin (GCS, Leipzig 1905) I, 242.

⁷ zie boven over bšūqā; en cf. Gen. 9 : 22, waar ἔξω in de LXX en ܐܪܡܝܐ in T.O. hetzelfde ܐܪܡܝܐ uit de M.T. weergeven.

Het zou hier niet de eerste keer zijn, dat twee alternatieve vormen beide in de text zijn opgenomen. Daarbij is dan de al te grote letterlijkheid van ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου waarschijnlijk de reden geweest voor de vertaling ἔξω, of omgekeerd de vrije vertaling ἔξω aanleiding tot de zeer letterlijke ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου.

In elk geval werd deze dubbel duidelijke plaatsbepaling zeer kenmerkend voor Marcus. Lucas en Mattheus vonden geen aanleiding om deze vindplaats van het ezeltje te vermelden. Stel dat zij Marcus' traditie kenden, dan had die kennelijk voor hen geen duidelijke zin. Had hij dat voor Marcus zelf wèl? Daarmee zijn we weer bij de vraag: détail van een ooggetuige en/of verband met de profetie in Gen. 49 : 11?

Het lijkt mij, dat er nog een tweede verklaring van de pleonastische plaatsbepaling in Marc. 11 : 4 overwogen moet worden. Ingeval ἔξω en ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου niet om zo te zeggen even oude rechten hebben als vertaling van dezelfde arameese term, is het niet aannemelijk dat de zeldzame uitdrukking ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου het gewone „buiten” of „buiten de deur” zou uitleggen. Veel eerder is ἔξω een verduidelijking voor ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου; waaruit blijkt dat die uitdrukking behalve zeldzaam inderdaad ook niet zonder meer duidelijk was.

P.-L. COUCHOUD heeft in dit verband gewezen op een text bij Justinus Martyr, in Apologie 32:6 : Πῶλος γὰρ τις ὄνου εἰστήκει ἐν τινὶ εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένους, „want er stond een ezelsveulen ergens bij de ingang van een dorp aan een wijnstok vastgebonden: dat liet hij (Jezus) door zijn leerlingen halen, en daarop reed hij de stad binnen”.¹ Couchoud suggereerde dat ΑΜΠΕΛΟΥ de oorspronkelijke lezing zou zijn voor ΑΜΦΟΔΟΥ, een suggestie die VINCENT TAYLOR „attractive, but hardly convincing” noemt.² Voor de waarde van de bij Justinus voorkomende text pleit in de eerste plaats, dat van de εἴσοδος κώμης in onze Marcus-text met zoveel woorden sprake is: Marc. 11 : 2 „Zodra gij daar binnenkomt, zult gij er een veulen vinden”. Op dat punt is in de huidige text de bedoelde parallelie tussen Marc. 11 : 2-3 en 4-6 zoek. Verder is de wijnstok zeer zinrijk als vervulling van een profetie, waaraan de context ook zonder dat al herinnert.³ Een wijnstok, die langs een huis groeit, is verder zeker niet ongewoon.⁴ Daarom is het de moeite waard, de texten als volgt te vergelijken:

πρὸς ἄμπελον	ἐν τινὶ εἰσόδῳ
πρὸς	ῥαγν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου.

Wij zouden dan onze Marcustext, resultaat van een mogelijke beschadiging, moeten waarden als een kunstmatig woord, ἄμφοδον, plus enige andere woorden, die de lege plaats konden vullen en de noodzakelijke verduidelijking van ἄμφοδον moesten geven.

Daarmee zijn twee mogelijkheden aangeduid om de opmerkelijke manier te verklaren, waarop Marcus ons vertelt dat er in Bethphage een ezeltje

¹ P.-L. Couchoud, Notes de critique verbale sur St Marc et St Matthieu, Journal of Theological Studies XXXIV (1933) ,126; cf. Justinus, Dialoog 53 : 2 en Clemens Alexandrinus, Paedagogus I: v: 15, ed. O. Stählin (GCS, Leipzig 1905) I, 99.

² The gospel according to St. Mark, London 1953, 455.

³ Dat maakt Justinus in de aangegeven passage met recht duidelijk, cf. boven.

⁴ zie b.v. G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina VII, Gütersloh 1942, afb. 87.

aan de weg stond. Overtuigend zijn ze natuurlijk niet, en misschien maken ze elkaar overbodig. Maar voor het geloof van de evangelist waren de bijzonderheden van het gebeuren naar ik aanneem in volle overeenstemming met die van de profetie, en daarom verdienen de feitelijke bijzonderheden en hun verhouding tot de profetie beide de volle aandacht.

't Huys te Warmont, augustus 1956

J. SMIT SIBINGA

τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιον ἐστὶν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιον ἐστὶν;

Het is een merkwaardig feit, dat één van de grondvragen van de theologische ethiek (in feite de vraag, of „theologia ethica” mogelijk is!) feitelijk al eeuwen voor Christus met alle klaarheid is gesteld. Dat is nml. gebeurd in de vraag van Socrates aan de „theoloog” Eutyphro: „Wordt het vrome door de goden gewild omdat het vroom is, of is het vroom omdat het door de goden gewild wordt?” Om deze vraag even in de ethische terminologie te vertalen — want feitelijk bevinden we ons in het gesprek tussen Socrates en Eutyphro op het terrein der ethiek! — „Wordt het goede door de goden gewild omdat het goed is of is het goed omdat het door de goden gewild wordt?” Met nog een kleine wijziging, die voor de dialectiek van deze vraagstelling irrelevant is en alleen de overgang naar het monotheïsme markeert: „Wordt het goede door God gewild omdat het goed is of is het goed, omdat het door God gewild wordt?”

Misschien wordt deze vraag met al zijn verstrekkende consequenties niet onmiddellijk overzien. Zo tenminste vergaat het de van zijn eigen inzicht wel zéér overtuigde Eutyphro getuige zijn antwoord aan Socrates. Is het alleen een dialectische handigheid van Socrates om hem vast te zetten of te verwarren? Is het een sofistische list om hem in het Labyrinth van deze vraag te laten verdwalen, of is het een ironische scherts (vgl. Eut. 11c) om de overmoedige zekerheid van Eutyphro wat te ondermijnen?

De entourage van deze vraag is de volgende: Socrates ontmoet Euthyphron bij de „zuilengang van den koning”. Verwonderd vraagt Euthyphron hem, waarom hij niet in het Lykeion is om daar gesprekken te voeren (Eut. 1a). Socrates vertelt hem, dat er een rechtsvervolging tegen hem is ingesteld door een zekere Meletos: hij wordt er van beschuldigd de jeugd te bederven door het invoeren van nieuwe goden, *καινοὺς ποιῶν θεοὺς* (Eut. 3b). Euthyphron stelt hem gerust en vertelt dan van zijn eigen rechtszaak. Ook hij zal voor de Raad verschijnen, echter als aanklager — en wel met een aanklacht tegen zijn eigen vader. Deze heeft nml. een slaaf gedood en Euthyphron is er van overtuigd, dat het *ἀνόσιον* zou zijn geen aanklacht in te dienen.

Socrates heeft veel interesse voor het geval en zegt vol ironische bewondering, dat Euthyphron dan toch wel heel zeker van zijn zaak moet zijn en wel heel goed moet weten wat eigenlijk *ὅσιον* is. En inderdaad: Euthyphron is niet als οἱ πολλοί, hij weet het heel goed (*ἀκριβῶς*) en Socrates is onmiddellijk bereid om van hem te leren, als Euthyphron zo goed wil zijn . . . Vroom is het (aldus Euthyphron) hem, die onrecht doet gerechtelijk te vervolgen, en te zorgen, dat de schuldige zijn straf krijgt, zoals Zeus deed met Chronos. In zijn ironische stijl geeft Socrates als

antwoord op deze mythe van Zeus en Chronos een „Kritik aller Mythologie” die we hier kunnen laten rusten.¹

Maar geheel tevreden met het antwoord van Euthyphron is Socrates toch niet. Deze heeft alleen een voorbeeld gegeven van vroom handelen: Socrates echter wil weten αὐτὸ τὸ εἶδος ὃ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστὶν, het εἶδος, waardoor alles wat vroom is werkelijk vroom is (Eut. 6d). Socrates wil m.a.w. niet een exempel, maar een definitie: want er is toch — volgens de eigen woorden van Euthyphron — één ἰδέα van al wat vroom is! Euthyphron geeft zijn definitie: vroom is wat de goden welgevallig is en niet vroom is wat de goden niet welgevallig is. τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον (Eut. 7a). Argumenten van Socrates, die we weer kunnen laten rusten, leiden Euthyphron tot een kleine wijziging van deze definitie: „Vroom is, wat alle goden welgevallig is en wat alle goden willen, niet vroom is, wat alle goden niet welgevallig is” (Eut. 9e). En dan komt de vraag, die eigenlijk het doel is van heel het gesprek: τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιον ἐστὶν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν ἢ ὅτι φιλεῖται ὅσιον ἐστὶν; — en met deze vraag wordt Euthyphrons definitie voor het antieke denken *ad absurdum* gevoerd. Op verzoek van Euthyphron, die deze vraag niet onmiddellijk doorziet en iets van zijn zekerheid begint te verliezen, geeft Socrates enige toelichting. Wanneer iets gedragen wordt heeft het dit karakter van gedragen-worden omdat het gedragen wordt: τὸ φερόμενον διότι φέρεται φερόμενον ἐστὶν (Eut. 10b). Het zijn van de drager „schept” het φερόμενον als φερομενον. D.w.z. het gedragen-worden is contingent, het φερόμενον is niet „wezenlijk” φερόμενον: de drager stelt wat wezenlijk niet φερόμενον is als φερόμενον. Zo is het ook met het φιλοῦμενον. Het contingente willen stelt het φιλοῦμενον als φιλοῦμενον, en het is alleen φιλοῦμενον in zijn gewild-worden door . . . Tenzij — en hier doemt een andere mogelijkheid op, waarop Socrates het aanhoudend heeft gemunt! — tenzij in dat wat gewild wordt een grond te vinden is, waarom het gewild wordt. En dat is het geval met het vrome, of (om weer even te vertalen in de ethische terminologie) het goede. Zeker: het goede wordt door de goden gewild, maar dat is geen willekeur, van de goden. Het wordt door hen gewild, omdat het ὅσιον IS! διότι ἄρα ὅσιον ἐστὶ φιλεῖται (Eut. 10d). En dat wil onmiddellijk zeggen: met zijn definitie van het ὅσιον heeft Euthyphron eigenlijk nog niets gezegd! Zeker: hij heeft gezegd, dat vroom is „wat alle goden welgevallig is” (Eut. 9e) — maar het is immers „alle goden welgevallig” omdat het vroom is! En dus is het wezen van het vrome nog verborgen in deze definitie, die maar één gebrek heeft, nml. dat ze geen definitie is! Ironisch kan Socrates daarom de in deze dialectiek verstrikte Euthyphron toevoegen: „Het lijkt wel, Euthyphron, dat ge me het wezen

¹. Voor Plato zelf was deze „Kritik aller Mythologie” m.i. de hoofdzaak van de dialoog Euthyphron. Chronologisch moet de Euthyphron vallen in dezelfde tijd als de Apologie en terecht beschouwt Maurice Croiset deze dialoog als een voortzetting van de Apologie: het kleine meesterwerk heeft een uitgesproken „apologeetisch” karakter. Socrates was immers aangeklaagd wegens het scheppen van nieuwe goden (vgl. Eut. 3b) en op grond van deze beschuldiging gedood. Plato toont nu in deze dialoog, dat bij Socrates van het „scheppen” van nieuwe goden geen sprake is, dat hij echter op de weg van het ironische niet-weten het Goddelijke zelf nadert. De critiek op de mythologie heeft tot doel het volk van Athene duidelijk te maken, dat het zich met de aanklacht tegen de Meester heeft vergist.

(οὐσία) van het vrome niet wilt onthullen en dat ge me alléén wilt inlichten over een van het wezen niets zeggend *accidens* (παθος). Wat het eigenlijk is (ὄν) hebt ge me nog niet gezegd. Wees zo goed en verzwijg het me niet, maar zeg me nog eens weer wat het vrome eigenlijk en wezenlijk is, zonder aandacht te verspillen aan het contingente feit, dat het door de goden gewild wordt of aan alle mogelijke andere *accidentia*'' (Eut. 11a-b). Zo goed echter kan Euthyphron niet zijn: later zal hij het wel vertellen, nu heeft hij geen tijd meer (Eut. 15e).

Hier, waar de verlaten stellingen om Euthyphron beginnen te bewegen als de beelden van Daedalus, en Socrates hem ironisch-vragend de grond onder de voeten weggegraven heeft, verlaten we Socrates en Euthyphron, die bij de zuilengang van de Koning nog een verder zoeken naar wat het ὅσιον eigenlijk is. Wat is de betekenis van dit gesprek voor de theologie en met name voor de theologia ethica? Het komt mij voor, dat Maurice Croiset in zijn inleiding op de Euthyphron de zaak goed gezien heeft. Hij zegt. „Socrate . . . demande à Euthyphron si l'agrément des dieux peut être arbitraire. Est-il admissible qu'il y ait, en matière de justice, des sentiments changeants . . . chez la divinité? Les jugements divins ne doivent-ils pas être toujours . . . conformes à une notion supérieure, qui est celle du juste et du bien?''² In het kader van het antieke denken is op deze vraag maar één antwoord mogelijk: inderdaad, wat goed is kan niet afhankelijk zijn van de willekeur en de „sentiments changeants'' van Goden, er moet dus een van de willekeur der Goden onafhankelijke, een deze willekeur transcenderende Norm zijn: zodat de wil(lekeur) der Goden een voor het goed-zijn van het goede nietszeggend *accidens* is. Het goede, d.w.z. de ἰδέα van het goede, is, ook al waren er geen Goden: het goede is geen thema van theologie, maar van zelfstandig, kritisch denken. Daarmee is de mogelijkheid van een *theologia ethica* afgewezen, al is er van nog de mogelijkheid van een ethiek met wat theologisch-mythologische arabesken, wanneer men niet consequent de Goden met hun „sentiments changeants'' buiten de deur houdt.

De overtuiging, waartoe Socrates ironisch-vragend Euthyphron wil leiden is deze, dat er een „orde van het goede'' is, die volkomen aan alle goddelijke willekeur onttrokken is: een orde van Dikè, die heel het Zijn omgrijpt, waaraan de Goden zich (moeten) conformeren. Het ὅσιον is een deel van het van geen goddelijke willekeur afhankelijke δίκαιον: het δίκαιον stelt de kosmische orde, waaraan ook de Goden (moeten) gehoorzamen. Het goede wordt door de Goden gewild, omdat het goed is: eigenlijk hebben de Goden niets te willen! Met al hun wisselende sentimenten zijn ze machteloos tegenover de eeuwige Orde, met al hun machtige titels — Zeus Pantokrator! — zijn ze gebonden. — Eigenlijk was het niets nieuws, wat Socrates hier vragend aan het licht brengt, eigenlijk is het de zekerheid van héél dhet Griekse denken, die hier ontwikkeld wordt — alleen verlaat Socrates de taal van de mythe, en dat maakt mensen als Meletos wantrouwig. *Entmythologisierung* is een gevaarlijk bedrijf: in minder humane tijden dan de onze kan het zelfs tot de gifbeker leiden!

Maar had b.v. Heraclitus in de vertrouwde taal van de mythe niet

² Platon: Oeuvres complètes, Tome I. Texte établi et traduit par Maurice Croiset (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé). Paris 19464, p. 181s.

reeds hetzelfde gezegd, in het bekende woord over Helios, die zijn μέτρον niet zal overschrijden? "Ἥλιος γὰρ οὐκ ἔσχατίζεσθαι μέτρον ἀλλόθεν, Ἐρινίας μὲν Διὸς ἐπιταλάει ἐξέλοισσιν." „Want Helios zal zijn maat niet overschrijden; anders zullen hem de Erinyen, de trawanten van Dike, weten te vinden.“³ Volkomen onmogelijk is ook daar de gedachte, dat de wil van God voor de ongeschreven wetten van de Kosmos zou kunnen zijn. De eeuwige wetten rusten in de Kosmos zelf: νόμος γὰρ καὶ φύσις . . . οὐκ ἐσχατίζεσθαι ἐσχατίζεσθαι. „Want Wet en Zijn stemmen in hun overeen stemmen niet overeen“. Wet en Zijn zijn dialectisch verbonden, er is geen werkelijk transcendente Wet (al transcendeert de Nomos wel alle menselijke en Goddelijke willekeur!) en achter de Wet staat niet een transcendente Wil, waarvan deze Wet de expressie is. De Griekse Nomos begint niet en kan niet beginnen met de woorden: „Ik ben de Heer, uw God . . .“ ze is dan ook niet op stenen tafelen geschreven.

Daarom kent het antieke denken eigenlijk geen νόμος; het kent alleen het vaste rythme van het kosmische geschieden volgens de φύσις καὶ φύσις in een heel de Kosmos omvattende harmonie. Wie deze met het Zijn verbonden Wet overschrijdt — de mogelijkheid van dit overschrijden is in de antieke wereld van meet af gezien, maar voor het eerst op grootsche wijze uitgewerkt door de Tragici — krijgt met de Erinyen te doen: goden en mensen staan onder hun macht. Maar ook waar de grenzen overschreden worden heeft de Wet eigenlijk geen critisch karakter, in een „metrisch“ geschieden wordt de Wet het Zijn overtredende mens tot het Zijn teruggeroepen: zijn lijden is tragisch maar eigenlijk schuldig is hij niet. En daarom is er eigenlijk geen geschiedenis: het terugroepen van de uit het Zijn gevallen mens door Dike is — Ἀόλυσζ, een geschieden. De Wet is niet transcendent-critisch, ze is en valt niet samenvallend met het Zijn samen. Deze „metrische“ dialectiek van Wet en Zijn (vgl. de merkwaardige „Doppelgestalt“ van Γνωζ - Γνωζ uit de Griekse natuurreligie, die tegelijk Godin van de aarde en van het Recht is; ook hier vallen beide in een ongebroken eenheid samen) is de eigenlijke achtergrond van heel de antieke ethiek, vanaf het halfmythische woord van de zeven wijzen: ὀλβὴν δὲ βίην, over het „schuld en boete“ motief van Anaximander en de kosmische dialectische harmonie van Heraclitus, tot de Aristotelische ethiek van de middenweg en het Stoa'sche ideaal van de wijze, die leeft „secundum naturam“. Hier ligt ook de achtergrond van de Stoa'sche reflectie op de kosmische Natuurwet en het natuurrecht, die in de theologie zou gaan spoken, hier ligt één van de momenten van de theologie der Apologeten met hun in Christus menselijke gestalte aannemende kosmische Logos en van de Thomatische „theologia moralis“ — hier ligt ook de achtergrond van de in de Verlichting opkomende, van de theologie zich critisch afwendende, autonome wijgerige ethiek, die dan ook van meet af een natuur-rechtelijk karakter heeft. Het woord van Heraclitus over Helios, die zijn μέτρον niet zal overschrijden (en anders met de Erinyen te maken krijgt!) heeft waarlijk geschiedenis gemaakt. — Er scheint ook geen andere mogelijkheid te zijn, wanneer het goede niet zal worden uitgeleverd aan de willekeur der Goden. Er scheint m.a.w. geen mogelijkheid te zijn om de ethiek theologisch op te bouwen, zoals Euthyphron

³ Herrmann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. Berlin 1924, Fragm. 94. Vgl. ook Aeschylus: Eumeniden 640v.

dat in eerste instantie wilde doen, totdat hij door Socrates ironisch *ad absurdum* werd gevoerd . . .

Eeuwen later echter horen we Luther het volgende zeggen over de wil van God: „Si enim esset illi aliqua regula vel mensura (vgl. de μέτρα van Heraclitus!) aut caussa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle ideo rectum est quod fit, sed contra, Quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse quod fit. Creaturae voluntati caussa ac ratio praescribitur sed non Creatoris voluntati, nisi alium illi praefeceris creatorum”.⁴ Aan onze wil is dus een regel en „maat” gesteld, aan de wil van God de Schepper echter niet: voor onze wil ligt de wil van God, die in de Wet gestalte krijgt: „Ik ben de Heer, uw God . . .” maar voor de wil van God ligt . . . Niets. Anders zou God de Schepper niet de Schepper zijn! — Luther staat dus aan de kant van Euthyphron: goed is wat God wil. En het is niet mogelijk langs God heen te vragen naar de eeuwige ἰδέα van het goede, waaraan God zelf gebonden zou zijn, het is alléén mogelijk te vragen naar de „definitie” van het goede, die God in Zijn dáád gegeven heeft — en geeft. Zegt Luther dat, omdat hij een even verward denker is als Euthyphron, zodat hij evenmin als deze de dialectiek van Socrates doorziet — of omdat hij een heel andere God is tegengekomen dan de Goden van Hellas, en dus op een heel andere theologie zijn ethiek kan bouwen?

In ieder geval heeft deze stelling van Luther en van de zijn spoor volgende theologie heel wat tegenkanting ontmoet. Heel de Verlichting is op een zeer weinig ironische wijze, met een humorloze, verbeterd ernst tegen deze Euthyphron in het geweer gekomen. En steeds weer is het verwijt geweest, dat in een theologische opzet van de ethiek de definitie van het goede wordt uitgeleverd aan de willekeur en de „sentiments changeants” van een God. We laten Kant als woordvoerder van de Verlichting op treden, hoewel reeds voor hem, b.v. door Hugo Grotius en A. G. Baumgarten, beslissende dingen zijn gezegd.

Gelijk bekend is de bedoeling van Kant een streng autonome ethiek op te bouwen, d.w.z. een ethiek, waaruit met alle strengheid de „Syrenenstimme der Glückseligkeit”⁵ wordt geweerd, maar waarin ook de „Heteronomie der Willkühr (Pr. Ak. V: 33) wordt afgeweerd, waaraan de „theologische Moralisten” (Pr. Ak. V: 40) zich schuldig maken. Hij wil m.a.w. een *Metaphysik der Sitten*, die aan alle theologie voorafgaat — een autonome zedelijkheid, die wel tot religie leiden kan, maar daarin niet zijn grond heeft. De toon van Kant wordt hier veel agressiever dan ze was bij mannen als Grotius en Baumgarten. „Unter allen Abweichungen . . . ist die schädlichste, da man die lehre der sitten in eine lehre der religion

⁴ Luther W. A. XVIII: 712, cit. N. H. Sørensen: *Kristelig Etik*, København 1951³ S. 15.

⁵ Kant wordt geciteerd naar de editie, die is verzorgd door de Preussische Akademie der Wissenschaften (afgekort: Pr. Ak.). De meeste citaten zijn genomen uit Band XIX van deze editie, waarin Kant zijn marginalia geeft bij A. G. Baumgartens *Initia philosophiae practicae* en een reeks van daarmee min of meer samenhangende notities over de verhouding van ethiek en religie. Aandachtige lezing van deze notities en reflecties moet leiden tot merkwaardige conclusies, die we hier niet kunnen ontwikkelen, maar die in het traditionele beeld van Kants *philosophia practica* een kleine revolutie zouden kunnen brengen. Uiteraard is alles minder zorgvuldig geformuleerd dan in de grote werken, het is daardoor tegelijk echter een levender — misschien ook eerlijker? De opmerking over de „Syrenenstimme der Glückseligkeit” is te vinden in Pr. Ak. XIX: 312, Nr. 7315.

verwandelt oder auf religion gründet" (Pr. Ak. XIX: 201, 6903). En met tal van argumenten heeft Kant getracht aan te tonen, dat het onmogelijk is de religie (theologie) als grond der zedelijkheid te aanvaarden: argumenten, die grotendeels op merkwaardige wijze samenvallen met die, welke we Socrates in zijn gesprek met Euthyphron hoorden ontwikkelen, en die alle hierin samenkomen, dat we toch zouden moeten beschikken over een criterium voor de „moralische bonitaet" van de wil van God. Zo zegt Kant zeer nadrukkelijk: „Die religion ist nicht ein grund der moral, sondern umgekehrt" (Pr. Ak. XIX: 150, 6759). Anders immers zou de Wet als uitdrukking van de wil van God willekeurig zijn — en God zou zijn als de Leviathan van Hobbes: de macht zou de grond van het recht, niet het recht de grond van de macht zijn (vgl. Pr. Ak. XIX: 99, 6593)! Anders gezegd: „Die moralische Gesetze sind gründe des Gottlichen Willens" (Pr. Ak. XIX: 130, 6674), waarmee weer onmiddellijk de logische voorrang van de zedewet vóór de wil van God wordt uitgesproken.

De conclusie van dit alles is reeds in de *Metaphysik der Sitten* duidelijk uitgesproken: „Eine theologische Ethik ist . . . unmöglich" (Pr. Ak. VII: 485) — dezelfde conclusie dus, waartoe Socrates Euthyphron leidde in het gesprek bij de zuilengang van den Koning. Dat God vrij zou zijn van de Wet, „an die Sitten nicht gebunden", is een geloof dat alleen bij „rohe Völker" te vinden is en dat door het denken afdoende is weerlegd (Pr. Ak. XIX: 35, 6499). God is aan de „Sitten" gebonden, en „Gott . . . kan (darf) thun, was er will, denn er kan niemals was Böses wollen" (Pr. Ak. XIX: 130, 6675). Tenslotte nog de woorden, waarin God geheel naar de Wet gestyleerd wordt en zo wordt tot „Urbild des Gesetzes": „Gott siehet in sich das moralische Gesetz (der Mensch auch!) und sich selbst als das wesentliche Urbild dieses Gesetzes . . . Nicht als den Urheber! Hieraus folgt, dasz der Mensch sich den Moralischen Gesetzen unterworfen, Gott aber zwar nicht über sie erhaben, aber als das . . . nothwendige Gesetz ansieht" (Pr. Ak. XIX: 150, 6758). En ten slotte schrikt Kant zelfs niet terug voor de volmaakt goddeloze woorden: het zou zo moeten zijn „dasz der Mensch keinen Gott verehere, als den er sich einstimmt mit dem moralischen Gesetze macht" (Pr. Ak. XIX: 8101).

Het is duidelijk, dat achter al deze woorden (en het is veelzeggend, dat Kant zo veel woorden hieraan wijdt!) één motief ligt: wat goed is, daarover mag niet de willekeur van een God beschikken, dat moet aan alle willekeur onttrokken zijn. Daarom worden uit het Beeld van God, dat in deze filosofie ontworpen wordt, zo grondig alle trekken verwijderd, die God maken tot méér dan *Urbild* van de Wet (vgl. Pr. Ak. XIX 150, 6758). Daarom wordt het *Mysterium tremendum* met zijn vernietigende werkelijkheid afgewezen en gezegd, „dasz die heiligkeit die moralitaet voraussetzt" (Pr. Ak. XIX: 150, 5756). Maar vecht Kant hier niet tegen windmolens? Stellig: wanneer hij te maken had met de Goden van Hellas, dan zou Kant volkomen gelijk hebben, maar daar had Kant niet mee te maken. Hij had te maken met de God, die in Christus de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen (fil. 2 : 7) en in het leven en sterven van deze Dienstknecht eens door al de „definitie" van het goede heeft gegeven. En deze definitie was niet anders dan de bevestiging van de definitie, die Hij de eeuwen door in Zijn geschiedenis met Israel — met het ontrouwe, afvallige Israel! — gegeven had. Had Kant in deze

geschiedenis gestaan, dan had hij anders over God gesproken, dan had hij nml. geweten: ook wanneer er geen eeuwige „moralische Gesetze” zijn, die als „gründe des Gottlichen Willens” optreden (vgl. Pr. Ak. XIX: 130, 6674), dan nog is de wil van God geen willekeur. Dan had hij geweten — en héél de geschiedenis, wellicht ook zijn eigen *petite histoire*, zou het hem hebben toegeroepen! — dat God is, die Hij IS (vgl. Ex. 4 : 14), en dat het zijn van God met de O.T.ische term *chèséd* is, d.w.z. „the determined, steadfast love for chosen Israel . . . a love, which nothing can destroy, not all her waywardness, nor her apostasy”⁶, met de N.T.ische term de Liefde, die niet vergaat, zelfs niet waar de profetieën verstommen (I Cor. 13 : 8). Dan had hij dus ook geweten, dat het gesprek met Euthyphron zich niet laat herhalen in de 19de eeuw na Christus . . . Maar Kant wilde liever metaphysisch dan theologisch over God spreken, d.w.z. hij wilde liever niet over God spreken, hij wilde het autonome mens-zijn, de menselijke waardigheid, handhaven. Maar „Hij heeft u gezegd, o mens, wat goed is . . . (Micha 6 : 8): het is u gezegd in het Woord, dat onder ons heeft gewoond (Joh. 1 : 14). En omdat Kant liever metaphysisch dan theologisch wilde spreken over God, daarom vecht hij tegen windmolens in zijn strijd tegen de willekeur, die de „theologische Moralisten” is de ethiek willen brengen.

Hetzelfde geldt b.v. ook van de door G. Heymans gegeven critiek op de ethiek „nach welcher das Gute in der Befolgung der göttlichen Gebote besteht”⁷, op de theologische ethiek dus. Wanneer goed is de gehoorzaamheid aan de geboden van God, dan moet men zich toch volgens Heymans afvragen, wat de grond is van het goed-zijn van deze gehoorzaamheid. Hier zijn dan twee antwoorden mogelijk. Het eerste is, dat deze gehoorzaamheid goed is omdat God de macht heeft om te belonen en te straffen. Zeer terecht zegt Heymans „dasz wir mit dieser Antwort ganz aus dem Gebiete der Ethik hinaus waren”⁸. De andere mogelijkheid is, dat deze gehoorzaamheid goed is „weil eben Gott das Gute will und am besten weisz was gut ist”⁹. Op deze „Grundlegung” van de ethiek geeft Heymans dan de volgende critiek: dit is „ein Gesichtspunkt, welcher uns nicht erst lehren kann was gut ist, da wir um denselben annehmen zu können die bereits wissen müszten . . . Wir müszten . . . ehe wir die göttlichen Gebote als bindend anerkennen, Gott das Prädikat „gut” bereits beigelegt haben; oder m.a.W. dieses Prädikat müszte, unabhängig von den göttlichen Geboten, bereits einen Sinn für uns haben. Wir haben uns einfach im Kreise gedreht und müszten jetzt aus Neue fragen, ob die Kriterien, nach welchen wir Gott beurteilt haben, auch die richtigen sind. Alle diese Schwierigkeiten werden häufig übersehen weil wir nun einmal im Begriffe Gottes die höchste Macht mit der höchsten Güte zusammenzudenken gewohnt sind. Aber darum ist doch das zweite Merkmal nicht analytisch im ersteren erhalten; der Begriff einer höchsten Macht welche nicht vollkommen gut wäre, ist nicht in sich widersprechend . . . Denken wir uns also einen Menschen welcher niemals von Gott gehört

⁶ Norman H. Snaith M. A. The distinctive ideas of the Old Testament, London 1947², p. 113.

⁷ G. Heymans: Einführung in die Ethik, Leipzig 1934, S. 7ff.

⁸ G. Heymans: a.a.O. S.7

⁹ G. Heymans: a.a.O. S.8

hätte, und dem man nun sagte, dasz es ein mit höchster Macht ausgestattetes Wesen gibt. So würde er daraus ebenso wenig, als wenn es sich um einen menschlichen Herrscher handelte, ableiten können, dasz nun auch dasjenige, was dieses Wesen von ihm will, gut ist. Um diese Folgerung zu ermöglichen, müsste ihm auszerdem noch mitgeteilt werden, dasz jenes Wesen auch vollkommen gut sei; um aber diese Mitteilung auch nur zu verstehen, müsste er bereits wissen was mit dem Worte „gut“ gemeint ist. Und so bliebe dann nach wie vor die eigene Einsicht das letzte Kriterium.¹⁰

Wat valt theologisch van deze critiek van Heymans te zeggen? We kunnen beginnen met te zeggen erkennen, dat wat Heymans hier zegt logisch volkomen correct is: wie zou van Heymans ook anders verwachten? We kunnen Heymans dus rustig toegeven: wanneer het mogelijk is zo over God te spreken als hij doet, dan heeft de theologie afgedaan en is *theologica ethica* onmogelijk geworden. De vraag is maar, of nog over God gesproken wordt in dit spreken van Heymans, of we m.a.w. op dit filosofisch weefgetouw God ontmoeten of alleen een „Begriff Gottes”, dat wel het middelpunt van een logisch weefsel kan zijn, maar met God niets te maken heeft. De vraag is maar, of dit logisch weefsel voor Heymans zelf enige relevantie zou hebben gehad, wanneer hij op zijn filosofisch weefgetouw — stellig niet zonder verwondering! — God zelf was tegengekomen. De vergissing is m.i. ook hier, dat over God niet theologisch, maar metaphysisch gesproken wordt: „Es gibt ein mit höchster Macht ausgestattetes Wesen . . .” en dat dus niet werkelijk over God gesproken wordt. Het is nml. mogelijk (en deze mogelijkheid wordt nog niet streng genoeg doordacht) dat we spreken over God zonder over God te spreken! De grote vergissing ligt daar, dat Heymans begint met een „Begriff Gottes” te ontwerpen in de ruimte van zijn door de traditie enigszins beperkte fantasmie, zonder zich af te vragen of het mogelijk is zo te beginnen. Dan is het werkelijk een logische slordigheid, wanneer we synthetisch „im Begriffe Gottes die höchste Macht mit der höchsten Güte zusammendenken”.¹¹ Of zal het geen logische slordigheid zijn, dan moeten we beschikken over criteria om te kunnen beslissen over de legitimiteit van deze synthesis, over criteria m.a.w. om God op Zijn goed-zijn te . . . *beurteilen* (!) — om m.a.w. rechter over God te spelen en God evt. bij zijn overschrijding van onze Idee van het Goede het goed-zijn te ontzeggen. Zo is dan werkelijk „die eigene Einsicht das letzte Kriterium” — geen wonder, omdat God niet werkelijk aanwezig was en er dus geen ander criterium kon zijn!

En zo zullen we ook hier moeten zeggen, dat er zo niet tegen windmolens gevochten, dan toch in de lucht geslagen wordt. Theologisch is het immers onmogelijk om te beginnen met een — willekeurig door de fantasie ontworpen of wellicht uit de traditie der metaphysica afgelezen — definitie van het begrip „God” te ontwerpen, alsof God niet gesproken had, alsof er geen geschiedenis was, waarin God Zijn definitie van het goede heeft gegeven. Staande in deze geschiedenis echter ontdekken we analytisch (in de analysis van het geloof) dat het zijn van God Zijn goed-zijn is, d.w.z. Zijn handelen tot ons heil. En evenmin als we, voor we staan

¹⁰ G. Heymans: a.a.O. S.8/9

¹¹ G. Heymans: a.a.O. S.9

in deze geschiedenis van het spreken van God en ons gehoorzaam luisteren, weten wat ons heil is (we jagen dan naar wat Pascal een „*idée du bonheur*” noemt) evenmin weten we, voor we staan in deze geschiedenis „was mit dem Worte „gut” gemeint is . . .”

Goed is wat God wil. Verstaan we deze woorden metaphysisch en niet theologisch, dan moet de conclusie wel zijn, dat het goede dus toevallig is en dat ook het tegengestelde goed zou kunnen zijn, nml. wanneer God dat wilde. Zo is het stellig de fout van het Occamisme geweest, dat het (daarin toen nog wezenlijk Thomistisch!) meer metaphysisch dan theologisch over de wil van God dacht. Theologisch echter is het „wanneer God het tegengestelde wilde” een abstractie zonder enige betekenis of relevantie: in Zijn geschiedenis met Israel — het afvallige en verdwalende Israel — en in Zijn geschiedenis met zijn Kerk — de afvallige en verdwalende Kerk — heeft God ons wel deze zekerheid gegeven, dat Hij getrouw is en geen God van willekeur.

In zijn „*Loci*” (1610¹, 1625²) maakt Joh. Gerhard een onderscheiding, die zeer verhelderend kan zijn voor onze afgrenzing van metaphysisch en theologisch denken. Gerhard zegt daar, dat we over de verborgen God „in praedicamento relationis”, d.w.z. op grond van de in Zijn spreken en handelen gelegde betrekking. De metaphysica is dan de onderneming om buiten deze betrekking om rechtstreeks over God „in praedicamento substantiae” te spreken — een onderneming, waarmee men wel stranden moet, wellicht zonder het zelf te ontdekken! — de theologie is het (falende) spreken over God op grond van deze betrekking, dat op zijn hoogtepunt wel moet worden tot een spreken met God. Metaphysica en theologie zullen dan ook verschillend spreken over God. De metaphysica spreekt over „ein mit hochster Macht ausgestattetes Wesen” (Heymans) of over „id, quo maius cogitari nequit” (Anselmus) of over een „primum movens, quod a nullo movetur” (Thomas) enz. De theologie echter zegt. „Deus revelatus in praedicamento relationis recte definitur per charitatem qui omnia in charitate et ex charitate agit”.¹²

Op deze wijze — zij het ook niet critisch genoeg op deze wijze, zij het ook met metaphysische ontsporingen — heeft de orthodoxie van de 17-18de eeuw gesproken over de eigenschappen van God. Op deze wijze — theologisch, niet metaphysisch — sprak de orthodoxie dan ook terecht van de onveranderlijkheid van God, die ze reeds zag uitgesproken in het O.T.ische „Ik zal zijn, die ik zijn zal” (Ex. 4 : 14).¹³ Ze bedoelde daarmee niet een metaphysisch-deterministisch Godsbegrip te ontwikkelen: ze doelde daarmee op de dynamiek der Charitas, waarin geen verandering is, op de trouw van God en de zekerheid van Ps. 105 : 8 „Hij gedenkt voor eeuwig aan zijn Verbond”. Zo werd de onveranderlijkheid van God theologisch uit de Openbaring afgelezen. Veel van wat de orthodoxie over de wil van God gezegd heeft kunnen we niet meer zeggen (met volle zeilen is ze immers gevaren op de klippen van het „*decretum aeternum*”) en daardoor vastgelopen in een metaphysisch-deterministische wereld-

¹² Johann Gerhard: *Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate . . . explicati*, ec. Joh. Fr. Cotta, cit. Hans Emil Weber: *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus II*, Gütersloh 1951 S.13 Anm. 5.

¹³ Vgl. het prachtige artikel van Th. C. Vriezen: 'Ehje 'aser 'ehje, in: *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet*, Tübingen 1950, S. 498-512.

beschouwing, waarin voor eigenlijke geschiedenis geen ruimte meer was. Maar veel daarvan is ook zeer waardevol, omdat in deze reflecties op de „immutabilitas” van de wil van God het (dreigende) Occamisme theologisch werd afgeweerd. Zo gewapend konden de orthodoxe theologen dan ook gaan staan naast Euthyphron zonder te worden getroffen door het verwijt, dat dan het goede wordt „uitgeleverd” aan de willekeur van God.

Met nadruk zegt b.v. Petrus van Mastricht in zijn *Theoretico-practica theologia* (1714¹, 1725²) dat de wil van God aan geen verandering onderhevig is „ita ut non modo velit hoc, modo illud”. En dat dit geen metafysische stelling is wordt duidelijk door het feit, dat Mastricht onmiddellijk met het Schriftbewijs komt (I Sam. 15 : 29, Ps. 33; 11, Mal 3 : 6): uit de Schrift, het document van Gods handelen in de geschiedenis en uit Gods handelen zelf door de Schrift heen, wordt afgelezen dat „Deus . . . nec incipit velle quod antea non voluit nec desinit velle quod antea voluit”.¹⁴ Dat is mogelijk, juist omdat God aan géén „conditio externa” gebonden is. De consequentie is, dat ook het in de wil van God verankerde Goede aan geen verandering onderhevig kan zijn.¹⁵ Immers de erkenning van een „voluntas absoluta” in God betekent — hier doet het inzicht in de „multiplex simplicitas” van God (Augustinus) zich gelden — niet dat God alles willekeurig willen kan. De wil van God immers is het wezen van God zelf, dat tegelijk gerechtigheid, heiligheid (door Mastricht zeer eenzijdig opgevat als „bonitas moralis”¹⁶ enz. zodat de wil van God — om de formulering van Luther nog even in gedachten te roepen — toch niet zonder regel en maat is. Daarmee zijn ook de gevaren van het toch naar het Occamisme neigende denken van Luther afgeweerd.

J. H. Heidegger — tijdgenoot van Petrus van Mastricht — geeft de mening van de orthodoxie zuiver weer, wanneer hij zegt: „Quia Deus se ipsum abnegare . . . non potest, ideo sibi et sanctitati ac veracitati suae repugnare nequit, sibi ipsi lex est”.¹⁷ Van alle willekeur zijn we hier zo ver mogelijk verwijderd door de eenvoudige theologische zekerheid, dat God zichzelf niet ontrouw kan zijn.

Zo komen de orthodoxe theologen ten slotte ook tot de vraag van de Platonische dialoog om de zijde te kiezen van Euthyphron: is het goede goed, omdat God het wil, of wil God het goede, omdat het goed is. En omdat Polanus het antwoord korter en zuiverder formuleert dan Petrus van Mastricht het doet laten we hem het theologische antwoord op deze vraag (dat in het antieke denken niet gegeven kon worden, omdat toen nog geen theologie „in praedicamento relationis” mogelijk was!) geven: Quicquid Deus fieri vult, eo ipso quod vult, iustum est¹⁸, nml. omdat God alles in liefde en uit liefde doet. Tegenover het verwijt, dat God wille-

¹⁴ Petrus van Mastricht: *Theoretico-practica theologia* II: 15, cit. H. Heppe: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Neukirchen 1935, S. 72.

¹⁵ Mastricht L. C. II:14, cit. H. Heppe a.a.O. S.76

¹⁶ Mastricht L.C. II: 19, cit. H. Heppe a.a.O. S. 79

¹⁷ Cit. H. Heppe: a.a.O. S. 81

¹⁸ cit. H. Heppe: a.a.O. S. 79: Hoewel meerdere theologen de strijdvraag op letterlijk dezelfde wijze formuleren als Socrates in de Euthyphron doet is nergens een rechtstreekse verwijzing naar de Platonische dialoog te vinden, althans niet in de weergave van Heppe. Belangrijk is dat overigens niet: het toont, dat deze vraag een echte vraag is, die ook zonder historische aanleiding gesteld moet worden.

keurig kan handelen en ons in willekeur kan leiden, wanneer we Euthyphron gelijk geven, is het genoeg aan deze eenvoudige zekerheid vast te houden. Dan kan men met een geruust hart zeggen: τὸ ὅσιον . . . ὅτι φιλεῖται ὅσιον ἐστίν.

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND

Tiende Amsterdamse Universiteitsdag

op ZATERDAG 20 OKTOBER 1956

Op zaterdag 20 oktober a.s. organiseert de Amsterdamse Universiteits-Vereniging voor de tiende maal een Universiteitsdag.

De deelnemers zullen des morgens te 11 uur precies in de Aula worden welkom geheten door de Voorzitter der Amsterdamse Universiteits-Vereniging: Dr. M. W. Holtrop, waarna de opening zal geschieden door de Rector Magnificus, Professor Dr. W. M. Woerdeman.

Dan zal in de Aula een voor alle deelnemers bestemd college worden gegeven door Professor Dr. C. W. Mönnich, Hoogleraar in de Godgeleerdheid: „*Dichterschap en Theologie*”.

Des middags worden voor alle faculteiten middagcolleges gehouden.

Faculteit der Godgeleerdheid

Oudemanhuispoort

PROF. DR. M. A. BEEK: De archaeologie en de historiciteit van Oud-Testamentische verhalen.

DS. H. B. KOSSEN: Jezus' doop door Johannes.

De koffiemaaltijd in de Universiteit, evenals andere jaren verzorgd door de Mensa Academica Amstelodamensis, sluit onmiddellijk aan, aan de Aulavoordracht, terwijl na afloop der middag-colleges een voor alle deelnemers aan deze dag bestemde bijeenkomst plaats vindt in het Park-hotel, Hobbemastraat, hoek Stadhouderskade, Amsterdam-Zuid van $\pm 5\frac{1}{2}$ uur tot $7\frac{1}{2}$ uur.

Te 8 uur een toneelvoorstelling.

VAN DE UITGEVERS

Ter vermijding van incassokosten worden de abonnees beleefd verzocht het abonnementsgeld voor de 27e jaargang vóór 15 oktober a.s. over te willen schrijven op postrekening 802255 van Van Gorcum & Comp., N.V. Assen.

Het abonnementsgeld bedraagt f 4.90 per jaar. Voor het buitenland f 5.50 per jaar.

Na genoemde datum worden de abonnementsgelden, verhoogd met incassokosten, per kwitantie geïnd.

Boekbesprekingen

DR. J. SCHONEVELD: *De betekenis van de lossing in het boek Ruth*. Boeken-centrum N.V. 's Gravenhage/Brussel 1956, 17 blz.

Dit kleine oosterse boekje met overvloed aan „couleur local” geeft de theologie toch nog twee „cruces”: die van de lossing door een verdere verwant dan de zwager en die van het erfrecht van de vrouw. Dr. S. lost de problemen op. Gelukkig, nu kan ik het boekje weer zonder onrust lezen. Dat deed ik trouwens toch al omdat voor mij de betrouwbaarheid niet staat of valt met een wetenschappelijk bewijs. Voor Dr. S. ook niet. Hij toont niettemin uit het begrip lossen en het Oegaritisch erfrecht aan dat deze begrippen fluctuerend waren en niet gebonden aan de letter van het deuteronomisch voorschrift. Er is hier blijkbaar een grote ruimte voor de zede.

Deze inaugurele is methodisch objectief omdat ze recht doet aan het onderwerp, lezenswaardig en een bescheiden maar bekwaam begin van een nieuw buitengewoon hoogleraar in de O.T. vakken aan de Protestantse Theologische Faculteit te Brussel.

Hoorn

J.S.

DR. W. H. GISPEN: *De Boeken der Koningen*. Opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard IV, 2 Kon. 18 - 25. J. H. Kok N.V. Kampen 1956. Geb. f 4.75, 175 blz.

Prof. Gispén corrigeerde Deel III van de Korte Verklaring op Koningen van de hand van Prof. van Gelderen en ook voltooide hij diens commentaar op Hosea. Het lag dus voor de hand dat de redactie van de serie eveneens hem verzocht dit in 1926 begonnen werk af te maken. Met een zelfde akribie, met een even sterke voorkeur voor de contemporaine geschiedenis werd dit ter hand genomen. Soms vraagt men zich bij het lezen van deze voortreffelijke uitleg wel eens af wat men nu voor zich heeft, een historisch of heilshistorisch, profetisch boek.

De historische exegese prevaleert wel heel sterk. Het profetisch karakter van het boek, als zodanig komt het immers ook op de Joodse kanon voor, had bijvoorbeeld gedemonstreerd kunnen worden aan knooppunten, als het teken aan en het gebed van Hizkia en aan een vers als 23 : 18. M.a.w. wanneer men ook de veronderstelde auteur en niet alleen het boek laat zeggen wat het zeggen wil. Het werk van de auteur komt immers uit juist in zulke selecties en accenten en weglatingen in zijn geïnspireerde profetische belichting van de geschiedenis der koningen. Daarom vind ik het ook zo jammer dat Prof. Gispén zijn van Prof. van Gelderen afwijkende mening inzake auteur en redactor niet verder heeft uitgewerkt. Blijkens vroegere publicaties van prof. Gispén had dit interessant kunnen worden. Ik hoop dat de schrijver in een commentaar (?) of een artikel nog eens op deze punten zal ingaan.

Deze nu vrijwel geheel voltooide serie behoeft geloof ik geen verdere aanbeveling.

Hoorn

J.S.

DR. C. P. VAN ANDEL: *De structuur van de Henoch-Traditie en het Nieuwe Testament*. Een onderzoek naar het milieu van apocalyptische en sectarische tradities binnen het jodendom in zijn relatie tot het milieu van het oer-christelijk kerugma. Drukkerij en uitgeverij v/h Kemink en Zoon N.V., Utrecht-Holland 1955, 131 blz.

Belangrijke begrippen als „koninkrijk”, „gerechtigheid”, „Zoon des mensen”, „rest”, die in de oud-testamentische apocalyptische en nieuw-testamentische geschriften vaak voorkomen, zijn in deze studie de spil, waaromheen het onderzoek draait. Helder wordt aangetoond, dat er veel verwantschap bestaat, tussen deze Henoch-Tradities en het Nieuwe Testament, maar even duidelijk komt ook het verschil naar voren, wat de schrijver Anthetische parallellisme noemt. (pag. 112). Hier blijkt weer, dat wanneer twee mensen hetzelfde zeggen het nog niet hetzelfde betekent. Nauwkeurige bestudering van de context toont, waarom de Henoch-traditie noodzakelijk terecht moest komen in een seclarische apocalypsie. Het is een zeer beoelende en interessante studie.

Utrecht

TH.P.P.

Deze commentaar van Dr. Bolkestein wacht reeds geruime tijd op bespreking. Vooraf wil ik bekennen dat dit ongetwijfeld samenhangt met de moeilijkheid om een commentaar met een dermate ontraditionele opzet te beoordelen. Nu heb ik hem verschillende malen gebruikt, daarom wil ik proberen ander maal in ons blad een indruk, geen beoordeling, daartoe acht ik me niet in staat, te geven van dit werk.

We missen hier de gebruikelijke inleiding met kanonieke vragen over auteur, indeling, methode, doel, getuigenis van patres, plaats in de synopsis, geschiedenis der exegese enz. Alleen terloops komen deze dingen ter sprake.

Toch is de indeling voor Dr. B. uitermate belangrijk, dit blijkt bij de exegese.

Bij lezing blijkt dat Dr. B. een bronnentheorie huldigt nauw verbonden met een bepaalde opvatting over de mondelinge prediking van Petrus.

Literair-historische exegese wordt hier niet gegeven, hoewel die natuurlijk wel aan het werk ten grondslag ligt. Dr. Bolkestein is als theoloog, gewapend met een uitgebreide kennis van allerhand moderne theologische inzichten die hij zich gelovig en kritisch had verworven dit boek gaan exegetiseren.

Ik hoef slechts de namen van H. Ridderbos (De Komst van het Koninkrijk), Otto, Wendland, Sevenster, Cullmann, Stauffer, Barth, Calvin (ook nog altijd modern) Schniewind, Bauer en vele anderen te noemen. Rijk is gebruik gemaakt van Kittel's woordenboek. De bijzonderheden van Marcus worden in het licht gesteld, in vergelijking met de andere synoptische evangeliën. Het ongeloof van de discipelen, de daden van Jezus, de gewone dingen van het dagelijks leven, ze realiseren het verborgen rijk, ze brengen het eschatologische van dit gebeuren nabij en maken het present in de ethiek van het praktische leven.

Marcus neemt deel aan de prediking in sterk catechetisch en praktische zin en is daarmee meer en nauwer verbonden met een Joods-rabbinistische achtergrond dan men vaak ter onderscheiding van Mtth. vermoedde.

Een geweldig winstpunt lijkt me dat hier vanuit de exegese naar de dogmatiek wordt toegewerkt zonder dogmatische bevooroordeelde exegese te leveren.

Doel is niet de tekst zo weinig mogelijk maar zo veel mogelijk te laten zeggen, dit kan alleen door met de hele kerk te luisteren en een theologische reflectie van eeuwen in rekening te brengen.

Deze methode kan gevaarlijk zijn en in speculatie en klankexegese ontaarden, maar ook zeer stimulerend. Stellig is er plaats voor naast vele andere literair-critische commentaren.

De predikant die én geen tijd vindt vele commentaren te bestuderen én aan de steeds groter wordende dogmatieken niet meer toekomt wordt hier een dienst bewezen als in een postille.

Het mag natuurlijk nooit de bedoeling zijn om luiheid en tijdgebrek tegemoet te komen. Dit gevaar wordt dan ook volledig ondervangen door de stimulans die de gebruiker krijgt om een van die vele boeken die de auteur heeft gebruikt ook zelf te bestuderen. Bovendien is deze commentaar dan pas eerlijk te raadplegen wanneer men eerst zelf nauwkeurig de letterlijke zin van de tekst heeft bestudeerd. Duidelijk is in ieder geval dat hier een aantal hermeneutische principes in praktijk worden gebracht die ons weer eens herinneren aan de eenheid der theologische discipline.

Hier wordt een goede Nederlandse traditie van bruikbare commentaren schrijven op hoog niveau voortgezet.

Hoorn

J.S.

DR. W. BREDE KRISTENSEN, *Symbool en werkelijkheid*, een bundel godsdienst-historische studiën, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1954, 360 blz., f 17.50

In deze fraai uitgegeven bundel vindt men een aantal opstellen van Prof. Kristensen bijeen, die in de loop der jaren op zeer uiteenlopende plaatsen het licht zagen. Ook de inhoud der opstellen loopt nogal uiteen, hoewel het merendeel zich bezig houdt met godsdiensthistorische onderwerpen in engere zin — Egypte, Kreta, Grieken-

land, Rome, Israël — en het geheel juist in zijn verscheidenheid getuigenis aflegt van de aandachtige en geheel eigen benaderingswijze, waarmee deze grote godsdiensthistoricus het religieuze in al zijn verschijningsvormen tegemoet treedt.

Het zij aan vakgeleerden overgelaten de afzonderlijke opstellen op hun mérites te beoordelen. Mij lijkt deze bundel een kostelijk en kleurrijk bezit voor ieder, die werkelijk belangstelt in de bonte wereld van het godsdienstige en daarmee in de mens tout court.

Groningen

A. J. N.

GEORG KRETSCHMAR: *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beiträge zur historischen Theologie 21). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956. VIII, 247 S. Brosch. DM 22.50.

In de voorgeschiedenis van het dogma van de wezensgelijkheid der drie goddelijke Personen onderscheidt men een pluralistische traditie van een monarchiaanse. In het belang van een economische triniteitsleer, die het „werkelijke monotheïsme” kan waarborgen, heeft LOOFS een groot deel van zijn levenswerk gewijd aan deze monarchiaanse traditie, die hij de oorspronkelijke achtte. Bij Theophilus van Antiochië, de eerste die het woord *τριάς* gebruikt, zijn in de trits God-woord-wijsheid het woord en de wijsheid inderdaad slechts krachten Gods, geen goddelijke personen. Deze opvatting van Theophilus moet men echter, aldus nu KRETSCHMAR, uit directe joodse invloed afleiden, en Theophilus is „von der Trinitätslehre der Kirche letzten Endes recht weit entfernt” (61). Een mogelijke uit zijn trias afgeleide triniteitsleer heeft de kerk terecht niet erkend. De oudste voorstelling, die bij de eigenlijke triniteitsgedachte hoort, ziet in Christus en de Heilige Geest de twee hoogste engelgestalten voor God. Dat is een traditie, in Alexandrië te vinden bij Origenes (zijn uitleg van Jes. 6 : 2 - 3, die hij aan een „magister qui ex Hebraeis crediderat” ontleende), en vóór hem tot bij Philo (de *twee* serafs) en in de LXX van Hab. 3 : 2. Ook buiten Egypte is deze voorstelling echter in de eerste drie eeuwen wijd en zijd bekend, en daarom moeten wij de oorsprong ervan zoeken in het palestijnse Jodendom: de twee hemelse getuigen (vgl. Deut. 19 : 15), paracleten (b.v. Michaël en Gabriël); een voorstelling die in het N.T. alleen Johannes kent.

De tweede helft van het boek vraagt naar de „Ort der Trinität im Gottesdienst”, en vindt die in het eucharistische gebed, en wel in het Sanctus, door Origenes’ leerling Dionysius de Grote in Alexandrië ingevoerd in verband met zijn strijd tegen het Sabellianisme. Maar ook lang voor de derde eeuw heeft de eerder gevonden triniteitsvoorstelling in het gehele O. zijn vaste plaats in de liturgie: in de doxologie en de (soms trinitarische) epiclese. Daar nu de oudste betekenis van het noemen van de drie Namen bij de doop eveneens een epiclese moet zijn geweest, en hier de Drie Getuigen *naast* elkaar staan, ligt de oorsprong van het woord triniteit waarschijnlijk in het doopformulier — deze term zeer ruim genomen. Aan deze *lex orandi* in eucharistie en doop ligt een *lex credendi* ten grondslag: al bij Johannes behoort de triniteit tot de leertraditie.

Deze studiën, hier in hun verloop uiterst vaag geschetst, geven geen geschiedenis van de triniteitsgedachte, maar zetten alleen de baan uit, die de schrijver daarvan zou moeten volgen. Voortbouwend vooral op werk van JOHANSSON en BARBEL heeft de auteur de gegevens in de grootst denkbare omvang (ook uit ikonografie en liturgie-geschiedenis) onderzocht en met een zeer voorzichtige methode van eliminatie de gang der tradities nagespeurd. Literatuur is bovendien in een verbazende hoeveelheid verwerkt, zodat uit dit boek zeldzaam veel te leren valt. Op verscheidene concrete punten, zoals b.v. de invloed van het N.T. (Mt. 28 : 19), niet als neerslag van een aantal tradities maar als zodanig, en de rechtstreekse invloed van Philo op Irenaeus, zal KRETSCHMAR wel tegenspraak ontmoeten, en zeker inzake Philo zal het aangekondigde werk van H.A. WOLFSON over deze materie de aandacht verdienen; dat neemt niet weg dat de hypothese, die GUNKEL al voor ogen zweefde, hier zeer overtuigend is bepleit. Dit onderzoek lijkt mij van voorbeeldige kwaliteit. — Twee herhaalde drukfouten: men leze Thackeray en Van Imschoot.

Warmond

J. S. S.

DR. J. T. BAKKER, *Coram Deo, bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 230 p., ing. f 6.90, geb. f 8.50.

Het is een vreugde dit proefschrift, verdedigd aan de V.U., door te nemen. De schrijver heeft de grote moed gehad zich aan de structuur van Luthers theologie te wagen en de wijze waarop hij dit gedaan heeft zal iedere Luthervereerder deugd doen. De Heer Bakker laat Luther geheel uitspreken, gaat niet ontijdig Luther met Calvijn in de rede vallen — laat staan hem aan deze meten, maar overweegt rustig en diep het weerbarstige materiaal. In zijn streven om de gehele Luther met zijn vele tegenstrijdige theologoumena in het oog te houden en recht te doen is hij o.i. zeer goed geslaagd. De schrijver wil met „coram Deo” (cf. G. Rupp, *The Righteousness of God*, London 1953) het wezen van Luthers theologie aanduiden en nagaan welke invloed de notie: te staan tegenover God, heeft op zijn theologie en op zijn godsleer in 't bijzonder. Het boek is ingedeeld in een vijftal hoofdstukken: I. De mens voor Gods aangezicht. II. De mens voor de toornende God. III. De mens voor de genadige God. IV. Christus de weg Gods en de waarheid Gods. V. De weg des geloofs als de weg tot God. Onder deze titels, die niet altijd even dwingend zijn, wordt in het bijzonder de problematiek van Gods toorn en liefde ontwikkeld. Het onderscheid tussen Luthers opvatting van de ira dei en die van Origenes en Thomas komt duidelijk uit. Uitvoerig komt de leer van het opus alienum en opus proprium ter sprake: de verhouding tussen beide wordt getypeerd als een finaliteitsrelatie. Het „vreemde werk” als voorlaatste werkelijkheid te beschouwen, is slechts mogelijk op grond van de verzoening in Christus. Die gedachte wordt uitvoerig uitgewerkt in een voortreffelijk hoofdstuk over de theologia crucis, de majesteitsspeculatie, de leer van de deus absconditus en de verzoening. Vooral over dit laatste worden o.i. uitstekende dingen gezegd. Het slothoofdstuk behandelt de these, dat slechts vanuit het „coram Deo” d.i. van uit het geloof, de verhouding van Gods toorn en liefde verstaan kan worden. — Geenszins om aanmerkingen te maken, moeten wij wel zeggen, dat wie met historisch interesse naar dit boek grijpt, weinig nieuws zal vinden. Het meerendeel van de teksten is in de literatuur wel ter sprake gekomen en ook bij de interpretatie kon de schrijver zich op vele punten op gebaande wegen begeven. Het is zeker geen bezwaar dat hij dit gedaan heeft, want zijn synthetische conceptie heeft op zichzelf waarachtig wel verdiensten genoeg. Wél wekt zijn boek de indruk, dat hij het historisch onderzoek als gesloten beschouwt en kan dat gezegd worden? Bijv. wat betreft de herkomst van de term deus absconditus. Hier is een beroep op de subjectieve mening van de dogmenhistoricus beslist praematuur (149). — Verder, hoe kan „absconditus” gelijktijdig „tegengesteld aan onze verwachtingen” betekenen (151) en toch slechts een kwestie van vorm zijn (168)? — Wij adviseren tenslotte ieder, die dit knappe boek ter hand neemt, de samenvatting niet ongebruikt te laten: het zal hem het betoog gemakkelijker doen volgen.

Warmond

G. H. M. POSTHUMUS MEYJES

DR. J. V. D. BERG: *Constraint by Jesus' Love. An Inquiry into the motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the period between 1698 and 1815*. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, ing. f 6.90, 238 blz.

Met dit proefschrift is een belangrijk werk gedaan. Een opsomming van de zendingsmotieven in een periode uit de Engelse Zending — schrijver weet er 10 op te noemen — en een kritische bespreking er van o.g.v. bijbelse gegevens brengen verrassende resultaten aan het licht. Het boek begint met de reformatie- en na-reformatie-tijd te bespreken. Daarin wordt duidelijk, dat de politieke situatie van die tijd zending onmogelijk maakte; bovendien had men de handen vol aan het geconfronteerd zijn door Rome, wat alle reformatische krachten opeiste. Evenwel was er een verlangen naar zending, zoals uit gebeden van die tijd blijkt, maar tot volledige erkenning van de theologische zendingsopdracht kwam men niet. Theologische factoren werkten ook mee tot deze houding, bij Luther o.a. zijn eschatologische visie en een zeker quietisme, als reactie op de anthropocentrische nadruk, die de Rooms Katholieke missie krijgt. God werkt.

Bespreking van dit hele werk zou te ver gaan, wat betreft het opeisen van ruimte. Het is zeer de moeite waard gelezen te worden, vooral hoofdstuk IV, 4 en V, waar al de motieven herhaald en besproken worden.

Utrecht

TH.P.P.

J.V. MEININGER: *Inleiding tot het denken van Hegel* (Hoofdfiguren van het menselijk denken, No. 21). Uitgeverij Born N.V. Assen-Amsterdam 1956. 47 blz. ing. f 1.60.

In de Inleiding van deze *Inleiding tot het denken van Hegel* zegt dhr. Meininger: Want vele zijn de werken en werkjes die Hegel „interpreteren“ . . . zonder echter aan Hegel zelf toe te komen” (blz. 7). Aan die reeks is dhr. Meininger zo goed geweest een werkje toe te voegen, waarin hij ten minste voor zijn persoon waar maakt „dat wij niet weten, waarover wij spreken” (blz. 8). Het zou goed zijn geweest, wanneer de Uitgever niet had geschreven: 1ste druk 1956, maar: laatste druk 1956 — dat zal trouwens wel op hetzelfde neerkomen. Intussen heeft dhr. Meininger ons wel kunnen overtuigen, dat het in de filosofie om nadenken gaat (blz. 5). We hadden daar reeds een vermoeden van, dat dan nu tot zekerheid geworden is. Intussen: is ook dat niet reeds een . . . vooropzetsel (= *Voraussetzung*)?

Rotterdam

J.S.W.

WILHELM ANZ: *Kierkegaard und der deutsche Idealismus* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 210-211). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1956. 78 S. Brosch.

Hoewel de aanduiding gemeinverständlich voor dit boekje bepaald te véél (of te weinig) is zijn deze voor de Universiteiten van Aarhus en Kopenhagen in het voorjaar van 1955 gehouden colleges over de verhouding van Søren Kierkegaard tot het Duitse Idealisme zo voortreffelijk, dan men ze in veler handen wenst te zien. Uitgaande van het formele feit, dat Kierkegaard zijn terminologie en begrippenarsenaal voor een groot gedeelte aan het Duitse Idealisme heeft ontleend (hoewel de tegenstelling tussen zijn epigrammatische denken en het systematische filosoferen van de Idealistische denkers zeer groot is) toont Wilhelm Anz m.i. overtuigend aan, dat Kierkegaard met de terminologie tegelijk méér heeft overgenomen, nml. het „moderne filosofische zelfbewustzijn”, wat dan aanleiding wordt tot een theologische explicatie van het Christelijk geloof, die moet worden afgewezen. Anz komt op grond van een andere benadering van Kierkegaard en met een enigszins afwijkende argumentatie tot ongeveer dezelfde conclusies als die, welke ik indertijd in *Humanitas-Christianitas* formuleerde. De conclusie, waartoe de grondige analyse leidt, is deze, dat in de werken van Kierkegaard „erhellende Weisung und verwirrende Miszweisung kaum entwirrbar miteinander verbunden sind”. (S. 3).

Rotterdam

J.S.W.

DR. IR. J. VAN SLOOTEN: *Inleiding tot het denken van Heidegger* (Hoofdfiguren van het menselijk denken, No. 20). Uitgeverij Born N.V. Assen-Amsterdam 1956. 47 blz. ing f 1.60.

In zijn Inleiding van deze *Inleiding tot het denken van Heidegger* verzekert Dr. Ir. Van Slooten ons, dat Heidegger „slechts weinig nieuws” zegt (blz. 12) en veel nazegt van wat Bergson en Rickert (en ten onzent Bolland) al hebben gezegd — waarmee de schok van *Sein und Zeit* in 1927 wel zowat verklaard is. In het vervolg van deze inleiding wordt ons dan ook een grondig-vertekende Heidegger voorgezet, die geen mens vermag te interesseren. Ook hier zou het goed geweest zijn, wanneer de Uitgever had aangekondigd: Laatste druk 1956. Maar dat zal een Uitgever wel niet mogelijk zijn. Overigens zullen we de (waardevolle) vergelijking van de studie van Heidegger met een terugkeer uit het drukke stadsgewoel in lommerrijke bossen niet licht vergeten — en geven we Dr. Ir. Van Slooten de (bescheiden) raad zich dáár op het mollig mos nog eens te verdiepen in de betekenis (onder meer) van het begrip metaphysica.

Rotterdam

J.S.W.

KARL JASPERS: *Descartes und die philosophie*. Dritte, unveränderte Auflage Verlag Walter de Gruyter & Co. Berling 1956. 104 S. Ganzl.

KARL JASPERS: *Existenzphilosophie*. Drei Vorlesungen. Zweite Auflage, vermehrt um ein Nachwort. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1956. 90 S. Ganzl.

Van Walter de Gruyter & Co. de Berlijnse uitgever, die met Karl Jaspers zeer oude relaties onderhoudt, ontvingen we twee herdrukken van kleinere werkjes van de

hand van K. Jaspers. — Het boekje over Descartes verscheen voor het eerst in 1937, eerst in het Frans in de Descartes-aflevering van de *Revue philosophique* (ter gelegenheid van het derde eeuwfeest van de verschijning van het beroemde *Discours de la méthode*), korte tijd later ook in het Duits. In dit boekje heeft Jaspers een systematische samenvatting van de in zijn werken verspreide kritiek op Descartes en het Cartesische uitgangspunt van de filosofie, het *Cogito ergo sum*. Gelijk bekend bespreekt Jaspers in dit boekje eerst de grondgedachten van Descartes (de methodische twijfel en het *Cogito ergo sum*), vervolgens de methode van de filosofie, en tenslotte het karakter van de filosofie en de denker daarachter. Deze derde druk — de tweede verscheen in 1948 — is in vergelijking met de voorgaande ongewijzigd, hoewel het mij waarschijnlijk voorkomt, dat Jaspers — overigens vasthoudend aan de grondlijnen van zijn kritiek op Descartes — nu sommige dingen anders zou kunnen formuleren.

Het boekje over *Existenzphilosophie* verscheen voor het eerst in 1938 en was het laatste, dat tijdens het Hitler-régime van de hand van Jaspers verschijnen zou. Het is ontstaan uit colleges, die Jaspers, na als hoogleraar in de filosofie aan de Universiteit van Heidelberg te zijn afgezet, heeft gehouden voor het *Freie Hochstift* in Frankfurt a.M. Het boekje heeft nooit de aandacht gekregen, die het toch wel verdiende, zodat eerst achttien jaar later de eerste herdruk verschijnt. Het geeft na een inleiding over de verhouding van filosofie en wetenschappen een heldere omschrijving van enkele grondbegrippen uit Jaspers' filosofie, nml. van het *Umgreifende* en van de begrippen waarheid en werkelijkheid. Wie het eerste deel van Jaspers' *Logica* kent zal in dit boekje veel vertrouwde klanken vinden, het is dan ook volgens het *Nachwort* van deze tweede druk ontstaan uit het toen reeds gedeeltelijk klaar liggende manuscript van *Von der Wahrheit*. — Het komt mij voor, dat vooral het laatste boekje goede diensten kan bewijzen als inleiding tot de filosofie van Jasper niet vanwege zijn eenvoud (waarom zou een inleiding ook eenvoudig moeten zijn!) maar als onthulling van de grondstructuur van heel deze filosofie.

Rotterdam

J.S.W.

OTTO A. PIPER: *Man en vrouw*. Betekenis en mysterie van de sexualiteit naar Bijbelse visie. Vertaald en ingeleid door Dr. R. Kooistra. T. Wever, Franeker z.j. 395 blz. geb. f 15.—.

Het is een goed ding, dat Uitgeverij T. Wever er voor heeft gezorgd, dat een Nederlandse vertaling is verschenen van het boek van de bekende Hoogleraar aan het Lutherse Seminarie te Princeton N.J. „Die Geschlechter, ihr Sinn und ihr Geheimnis in biblischer Sicht“, dat in 1954 bij Furche-Verlag in Hamburg is verschenen. Prof. Piper verstaat nml. de kunst om in eenvoudige woorden en zinnen op dit terrein vol struikel-blokken een voorlichting te geven, die enerzijds m.i. Bijbels gefundeerd is, en anderzijds op rustige, zakelijke wijze de vragen ernstig neemt. Zodat thans ook lezers, die in het Duits niet zo goed „thuis“ zijn, dit boek kunnen lezen. Er is hier geen reden, op de gedachten rondom „man en vrouw“ van Otto Piper zelf in te gaan — er is, ook in Nederland, al veel over geschreven. De vertaling en bewerking van het boek zijn van de hand van Dr. R. Kooistra, die niet alleen in een tamelijk uitvoerige inleiding rekenschap geeft van zijn kritiek en waardering, maar die bovendien in een aantal noten het betoog van Piper uitwerkt en onderstreept, evt. ook critiqueert. Mijn indruk is niet, dat het boek daardoor veel aan betekenis gewonnen heeft, maar dat kan een Gereformeerd V.D.M. anders over denken.

Rotterdam

J.S.W.

DR. W. BANNING: *Moderne Maatschappij-Problemen*. Een beschrijvende analyse van krachten en processen in de hedendaagse maatschappij voornamelijk ten dienste van de praktische arbeid. De Erven F. Bohn N.V., Haarlem, 1955, Tweede herziene druk, 224 blz. geb. f 7.90.

Het moet een welkome verrassing zijn voor iedere theoloog om in één boek zo veel te vinden, wat men gebruiken kan bij het begrijpen van zijn tijd en zijn parochianen.

In deze sociologische studie vindt men een aanpak van problemen, die precies de tegengestelde is van de in theologici vaak voorkomende. Om een voorbeeld te

noemen. T.a.v. de ontbinding van gezinnen hoort men veel het waarde-oordeel „zonde”, zonder vooraf na te gaan of niet bepaalde krachten dit noodzakelijk maken. Begint men als pastor óók eens van deze kant alles te bezien, dan kan men eventueel dat waarde-oordeel handhaven, en bovendien is dat oordeel meer gerechtvaardigd, omdat men de oorzaken van een bepaald verschijnsel op het spoor is gekomen. Maar wat belangrijker is, men zal nieuwe mogelijkheden gaan zoeken en niet radeloos worden, wanneer men de oude niet terug kan vinden.

Prof. Banning toont in dit boek duidelijk aan, dat het proces van de techniek en de industrialisatie belangrijke verschuivingen heeft gebracht, welke men nuchter moet bezien zonder vooropgezette zedelijke veroordelingen. Dit bijv. t.o.v. de ontwikkeling van hoogkapitalisme naar laat-kapitalisme met alle gevolgen er van voor de sociale structuur van het maatschappelijk leven (vgl. blz. 39).

Dit wordt aangetoond in het economische-, technische-, urbanisatie- en massificatieproces en in de ontwikkeling aan sociale verhoudingen.

Dat interdependent denken noodzakelijk is wordt ook erg duidelijk aan de voorbeelden van industrialistische arbeid en haar organisatie in het westen (d.i. de cultuurlanden van Europa en Amerika) en in Bolsjewistisch Rusland. In eerstgenoemd gebied werd dit veroorzaakt door een individualistische geest, een kapitalistisch winststreven en een utilistisch-rationalistisch denken. In laatstgenoemd land ontwikkelde zich dit dank zij een dictotariale macht en een vatbaarheid voor sterk nationalistisch-messianistisch pathos. vgl. blz. 146. Te veel biedt dit boek om het in het kort te kunnen weergeven. Ik noem daarom slechts de belangrijke onderwerpen, die in de verschillende hoofdstukken worden besproken: geesteshoudingen en hun achtergronden, sociale mythen en hun betekenis, arbeidsproblemen, ordening en planning, structuurverandering ten plattelande, verandering in gezin, interne spanningen in onze maatschappij, integratie- en desintegratieprocessen.

Dit boek werd met het oog op theologen en kerkelijke werkers geschreven. Ik hoop, dat velen er van dit boek onder ogen krijgen. Het is zeer belangrijk.

Mijdrecht

TH.P.P.

DR. J. H. BAVINCK: *Het Rassenvraagstuk*. Probleem van werelformaat
J. H. Kok N.V. 1956 55 blz. Gebroch. f 1.95.

Op werkelijk bijzonder heldere wijze, ja brilant, wordt hier door deze zendingshoogleraar onder auspiciën van het zendingscentrum te Baarn voorlichting gegeven over het rassenvraagstuk.

Achtereenvolgens worden kort belicht, de economische en sociale politieke, culturele en religieuze betrekkingen tussen de rassen. Als achtergrond van de verschijnselen wordt gezien het acculturatieproces, de beoordeling geschiedt vanuit een bijbelse ethiek en de oplossing wordt gezocht rond het sacrament van het avondmaal.

Voor al in zijn beoordeling hoedt de auteur er zich voor niet te vervallen in de perversities van „roepingsbesef”, zo vaak voorkomend in kolonialisme en zending van voogdijschap, eigensoortigheid, zelfbehoud, om uit te komen niet bij een nivellering van het mensbeeld, maar wel bij een theologische gelijkwaardigheid.

In een rustige psychologische analyse wordt het superioriteitsbesef speciaal van de Christen-blanke veroordeeld. Heel prettig doet het daarbij aan te merken dat Prof. B. zichzelf in die beschuldigingen van het groepsvooroordeel niet uitsluit. Prof. B. die zelf geruime tijd in Zuid-Afrika heeft vertoefd heeft ongetwijfeld sterk aan dit gebied gedacht. Het zal dan ook niemand verwonderen Ds. Buskes in zijn al bekende boek herhaaldelijk een beroep te zien doen wel niet op deze brochure, maar toch op wat Prof. Beerder speciaal over de „apartheid” heeft geschreven. Op een enkel punt van deze belangrijke brochure wil ik nog wijzen.

Voor de Nederlandse Christenen schrijvend stelt Prof. B. m.i. hier het probleem toch te veel als een tegenstelling van de blanke met de rest. Bestaat er niet een misschien nog niet zo scherp gevoeld „interraciaal” vraagstuk van „coloured people” onderling? Het lijkt me niet nodig hier voorbeelden te noemen. Ze liggen werkelijk voor het grijpen en in de zending hebben we daar toch ook veel mee te maken.

Dat Prof. B. dit punt niet noemt verwondert me te meer omdat hij wel in het nationalisme een tegenkracht ziet tegen het secularisatieproces in de eigen religie en cultuur.

Gemist heb ik eveneens de toch wel haast even sterk als het superioriteitsbesef door bepaalde groepen van blanken ervaren sociale minderwaardigheidsgevoelens.

Deze brochure is klein, maar een meesterlijke compositie van de belangrijkste in rekening te brengen factoren bij de beoordeling van dit vraagstuk. Ze kan prachtig dienen als uitgangspunt bij een gesprek over deze dingen. Een literatuuropgave wordt niet gegeven, behalve in een enkele noot.

Hoorn

J.S.

DR. G. C. NIFTRIK: *De Mens en het Buurthuiswerk*. Uitgave: Ned. Bond voor sociaal cultureel vormingswerk, gebroch. f 0.50.

Om het sociaal-cultureel vormingswerk te helpen uit zijn verlegenheid waarin het verkeert door het aftands raken van een idealistisch mensbeeld doet de schrijver de suggestie aan de hand zich voor een nieuwe anthropologie maar te wenden tot Barth, Brunner, Niebuhr e.a. Het belang van deze brochure ligt niet in de visie die de spreker-schrijver hier in theologicis ontwikkelt. Zijn theologie kan genoegzaam bekend zijn, maar wel in de wijze waarop hier aan niet specifiek christelijk werk door de theologie een dienst wordt bewezen. Niet als regina maar als ancilla.

Prof. van Niftrik wil geen „verchristelijking” van het buurthuiswerk maar wel een christelijke anthropologie introduceren. Dit lijkt me wat tegenstrijdig. Kortom Prof. van N. zit er wat mee.

Dat doen we allemaal als we eerst alle traditionele schepen achter ons hebben verbrand. Ik hoop voor het buurthuiswerk dat het bij deze rede niet zal blijven.

Hoorn

J.S.

DR. M. J. ELZINGA, *Geloof en geneeskunde*, T. Wever, Franeker z.j., 101 blz., f 3.90

DR. M. J. ELZINGA, *Heil en geneezing*, G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 102 blz.

FRANK UTTLEY, *De Grote Heelmeester*, vert. door G. J. Schreuder en M. C. Castendijk, inl. van Ds. P. C. van Leeuwen, H. Veenman & Zonen, Wageningen z.j., 157 blz., ingen. f 2.90, geb. f 3.90.

BERNARD MARTIN, *Die Heilung der Kranken als Dienst der Kirche*, aus dem Französischen übertr. von Pfarrer M. Thurneysen, Verlag Friedrich Reinhardt A.G., Basel 1954, 191 S., kart. Fr. 6.70, leinen Fr. 9.90.

DR. J. L. KOOLE, *De boodschap der geneezing*, J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 162 blz., f 4.90.

De nieuwere inzichten in de verhouding van lichaam en ziel, vooral in verband met de vragen rondom ziekte en gezondheid, en de belangstelling in allerlei kringen voor gebedsgeneezing hebben tot talloze publicaties aanleiding gegeven, uiteraard van uiteenlopende aard en kwaliteit. Enkele daarvan liggen voor mij; hoewel strekking en gehalte nogal verschillen, zijn ze stuk voor stuk populair geschreven en voor een ruime lezerskring bestemd, terwijl ze mij ieder op eigen wijze weer eens hebben laten zien, hoe uitermate moeilijk het is over deze materie werkelijk verantwoord en terzake te schrijven.

Dr. Elzinga vulde twee boekjes met op zichzelf behartigenswaardige opmerkingen over de verhouding van „Geloof en geneeskunde” en „Heil en geneezing”. Hoewel het ene geen dubblure is van het andere, vraag ik mij toch af, waarom deze beide boekjes zo merkwaardig naast elkaar verschenen. Verder zijn ze wat rommelig geschreven, terwijl ze met name in de meer specifiek theologische passages niet vrij zijn te pleiten van een zeker amateurisme, hetgeen vooral in een populair geschrift z’n bedenkelijke kanten heeft.

In „De Grote Heelmeester” van Frank Uttley horen we een stem uit de kring der angel-saksische voorstanders van de gebedsgeneezing. Er wordt hier uiterst eenzijdig gesproken over ziekte en alles wat daarmee samenhangt en omdat dit gebeurt in het kader van bijbeloverdenkingen, heeft ook de exegese van de verschillende bijbelpericopen een ontstellend eenzijdig karakter gekregen. De geestelijke spijsvertering van de meesten onzer zal deze kost maar moeilijk verdagen.

Datzelfde geldt waarschijnlijk van Bernard Martin, „Die Heilung der Kranken als Dienst der Kirche”. De eenzijdigheid is hier echter belangrijk getemperd door

het kerkelijke kader, waarin de gedachten aangaande de noodzaak van gebeds-genezing zijn geplaatst. Ook waar men sceptisch staat tegenover Martin's inzichten, zal men toch de oproep, die hij vanuit de kerk tot de kerk richt, ernstig en onbevooroordeeld hebben te overwegen.

In „De boodschap der genezing” tenslotte heeft Prof. Koole een ernstige poging gedaan tot een verantwoorde houding tegenover het verschijnsel van de gebeds-genezing in z'n actuele vormen te geraken, waarbij hij zowel begrip en waardering als critiek uitspreekt. Naar mijn smaak had de critiek geprononceerder kunnen zijn en is dit boek inderdaad enigszins „tussen de wal en het schip terecht gekomen”. Dit weerhoudt mij echter niet het boek van Dr. Koole als proeve van rustige bezinning bij de lezer aan te bevelen.

Groningen

A.J.N.

DR. C. GILHUIS: *Pastorale zorg aan bejaarden*. J. H. Kok N.V. Kampen 1956
ing. f 7.25.

Het boek van Dr. G. begint met een verdediging van de mogelijkheid om op een onderwerp uit de praktische theologie of ambtelijke vakken te promoveren. Of dit boek nu de verdediging rechtvaardigt blijft naar mijn smaak de vraag. Als boek over pastorale zorg voor bejaarden levert 't stuk tal van waardevolle opmerkingen in de hoofdstukken van enige psychologische aspecten en het Pastoraat. Mij kan niet duidelijk worden wat 't hoofdstuk „Bijbelse gegevens” eigenlijk betekent. Daarin ontbreekt te veel de toespitsing op het onderwerp van het boek n.l. de pastorale zorg. Het is teveel een teksten-verzameling.

Den Haag

G.W.DE J.

PROF. DR. J. H. BAVINCK, DS. M. DE GOEDE, DS. G. LUGTIGHEID: *Naar de kracht van elk lid*. J. H. Kok N.V. Kampen 1955. Gebroch. f 1.90.

Over de reeds zeer lange tijd op gang zijnde discussie over de verhouding van enkeling en gemeenschap is al veel geschreven. Het is psychologie en sociologie gevondene wordt hier toegepast voor en heroriëntatie op dit punt binnen de Christelijke gemeente.

Tegen de nivellering van individu en gemeenschap moet van elk lid een maximale bijdrage gevraagd worden. Krachtbron is de Bijbel. Het lijkt me terecht dat de gereformeerde werkgemeenschap „De gemeente” dit onderwerp eens heeft aangepakt. Het bankroet van het individualisme is ook aan de Gereformeerde Kerken niet voorbij gegaan. De vragen worden zeer praktisch gehouden.

Men wil door deze aanpak zien te komen tot betere, andere, duurzamer cellen. „Het gaat om het leven van de gemeente zelf en om die buiten zijn” p. 38. Prof. Bavinck schrijft over „wij zoeken gemeenschap.” Ds. de Goede over „opzet doel, en gerichtheid van de gemeentekringen”, Ds. Lugtigheid over „de bijbelkring als huisgemeente.”

Het boekje wordt besloten met een aantal schetsen voor bijbelstudie en een literatuuropgave. Deze eerste publicatie van de werkgemeenschap is praktisch en zeer bruikbaar.

Hoorn

J.S.

DS. M. P. VAN DIJK: *Gesprekken met de Dood*. J. H. Kok N.V., Kampen 1956.
88 blz., geb. f 3.25 .

Dood en leven, de duivel en Christus, nemen beurtelings de schrijver mee, en daarmee verandert voor hem de hele wereld, en wel vooral de wijze waarop hij in de leegte resp. de ruimte staat, verloren of geborgen. „De dood nam mij apart. „Je gelooft het zeker niet, he?” beet hij me toe, „maar dat is nu wat de mensen leven noemen. Heel het leven is één dans met de dood. Vind je het niet leuk?” ” En daartegenover: „Toen voelde ik opeens een bergende ruimte om me heen, 't was de ruimte van Jezus, die tegen me zei: „je bent deel van het geheel van Mijn lichaam. Je bent niet alleen. Ik heb je leven zin gegeven.” ” Korte droomverhalen dus, getemde nachtmerries zou men kunnen zeggen, die een pakkende actualisering van de Gereformeerde prediking moeten geven. Op het beslissende moment schieten ze meer dan eens tekort. De wijze waarop dan plots van de vergeving van zonden of het aanroepen van de naam van Jezus sprake is, is stereotyp en bleek. Maar het geheel, dat mij aan *The great divorce* van C. S. Lewis doet denken, lijkt mij raak en theologisch weldoordacht.

Warmond

J.S.S.

DS. C. M. GRAAFSTAL: *Geestelijke Weerbaarheid*. N.V. Drukkerij V.H. La Rivière & Vorhoeve's Gravenhage. Gebroch. f 1.90.

Drie en zestig bladzijden van een legerpredikant voor theologische studenten die nog steeds geen lid zijn van de Nationale Reserve.

Hoorn

J. S.

DR. E. L. SMELIK, *Ongevraagde postille*, Daamen N.V., Den Haag 1954, 216 blz., f 9.50.

Dat deze bundel betrekkelijk korte tijd, nadat hij verscheen, gevolgd werd door een „Gevraagde postille”, zegt veel over de kwaliteit van deze „ongevraagde” preek-schetsen.

Het schrijven van preek-schetsen ten behoeve van anderen lijkt mij in het algemeen een hachelijke aangelegenheid en het gebruiken van dergelijke schetsen op z'n minst précair. Van allerlei preken- en schetsenbundels zou men dan ook wensen, dat ze in ieder geval niet door theologen gekocht werden.

Dat geldt echter zeker niet van deze bundel. Hoewel de ene schets mij uiteraard beter geslaagd lijkt dan de andere, treffen zij toch alle door oorspronkelijkheid van visie en zuiverheid van aanvoelen. En wat meer is: zij dwingen de lezer nergens in enge straatjes; zij openen slechts hier en daar een vergezicht en laten het zoeken van de uiteindelijke weg aan hemzelf over. Wanneer men op een gegeven ogenblik een stimulans nodig heeft: men kan hier werkelijk terecht.

Groningen

A.J.N.

Ingekomen boeken

FRITZ BLANKE: *Hamann-Studien* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 10). Zwingli-Verlag, Zürich 1956. 127 S. Brosch. S.Fr. 16.—.

DR. D. DEDEN S. C. J.: *De kleine profeten uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, deel 2 (Nahum- Habakuk- Sophonias- Aggeus- Zacharias- Malachias). De boeken van het Oude Testament, Deel XII, Boek VII-XII. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1946. 166 blz. ing. f 7.14, bij int. f 6.30.

DR. C. VAN GELDEREN: *De boeken der Koningen*, opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard. Tweede deel: I Kon 12-22 en II Kon 1-4) Korte Verklaring der Heilige Schrift). Tweede druk. J. H. Kok N.V. Kampen 1956. 443 blz. geb. f 8.90.

FRIEDRICH HOEFELD: *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcols*. Eine Analyse der geistlichen Situation der Gegenwart (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 9). Zwingli-Verlag, Zürich 1956. 174 S. Brosch. S.Fr. 14.—.

DR. ERNST JENNI: *Die politischen Voraussagen der Propheten* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Band 29) 118 S. Geh. S.Fr. 14.—.

A. R. DE JONG: *Ruimt de stenen weg!* A. J. G. Strenght's Uitgeversmaatschappij N.V. Amsterdam z.j. 96 blz. ing. f 3.50.

F. KUIJPER: *Geloof en wereldbeeld*. Een cultuur-historische studie. T. Wever, Franeker z.j. 395 blz. geb. f 17.50.

KENNETH SCOTT LATOURETTE: *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*. Gekürzte deutsche Ausgabe von Richard M. Honig. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956, 482 bS. Ganzl. DM 19.20.

PROF. DR. THEOL. JAMES M. ROBINSON: *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Band 30). Zwingli-Verlag, Zürich 1956. 112 S. Geh.

WOLFGANG TRILHAAS: *Von den Geheimnissen Gottes*. Predigten. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956, 76 S. Geh. DM 2.80.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

DR. L. C. SUTTORG

DE ORDE DER JEZUÏETEN

Op 31 juli was het vier eeuwen geleden, dat de stichter der Jezuïeten-orde, Ignatius van Loyola, stierf.

Het woord Jezuïet heeft voor vele Protestanten een dreigende, zelfs agressieve klank. Zelfs niet alle R.K. landgenoten ontkomen aan een zeker gevoel van onbehagen, als zij dit woord horen of in de mond nemen.

Heeft de orde hierin schuld en zo ja, in hoeverre? En wat is eigenlijk een Jezuïet? Op deze en andere vragen tracht de schrijver in zijn studie een eerlijk antwoord te geven. Achtereenvolgens staat hij stil bij stichter en stichting. Voorts wordt een overzicht gegeven van de ontwikkelingsgeschiedenis der orde. Ten slotte wordt nagegaan wat er met name van Protestantse zijde over, voor en tegen de orde te zeggen valt.

Wij menen dat Dr. Suttorg de Nederlandse protestanten en zelfs enigszins de Nederlandse katholieken een goede dienst heeft bewezen met dit boek te schrijven.

De Maasbode

128 bladzijden - 4 illustraties

Gebonden f 4.90

In de boekhandel en bij de Uitgevers

H. VEENMAN EN ZONEN - WAGENINGEN

Een nieuwe reeks, waarvan inmiddels het eerste nummer is verschenen!

ORIËNTATIE

Referaten-reeks uit Remonstrantse kring.

Commissie van redactie: Dr. G. J. Hoenderdaal,

Dr. W. R. M. Noordhoff, Prof. G. J. Sirks.

De bedoeling van deze serie is om een uitgave te brengen van referaten over actuele en principiële vragen op godsdienstig gebied, die op onderlinge en andere samenkomsten door Remonstrantse theologen zijn gehouden.

Deze referaten kunnen geacht worden van meer algemeen belang te zijn, dan werd gediend op het moment dat zij uitgesproken werden.

Het plan is dit jaar zes referaten te doen verschijnen. Men kan ze afzonderlijk bestellen, ook inschrijven voor de serie van zes, waardoor de prijs lager wordt. De prijzen variëren, al naar de omvang en wijze van bestellen, van f 1.60 tot f 3.— per stuk. De eerste twee referaten zijn in één deel verschenen.

1. Prof. G. J. Sirks: De centrale betekenis van de leer van de Heilige Geest
2. Prof. Dr. L. J. van Holk: Systematische vragen inzake een Theologie van de Heilige Geest

De prijs van dit gecombineerde nummer is f 3.—, voor intekenaren van de serie f 2.70. Bestellingen en intekeningen te richten tot

DE TIJDSTROOM - LOCHEM (giro 85 07 85)

of tot de boekhandel

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht)
 H. Serlie (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G.
 W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen)
 ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

A b o n n e m e n t per jrg. van 6 nrs: als gevolg van de herhaaldelijk gestegen lonen
 en prijzen thans f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

<i>Prof. Dr. J. P. M. van der Ploeg O.P.</i> , Bijbeltekst en theologie in de teksten van Qumrân	33
<i>A. S. van der Woude</i> , De eerste twee kolommen van de Hymnenrol (Hodayoth)	46
Vox Theologica, Jaargang XXVI. Register van besproken boeken naar auteursnaam of verzameltitel	57
Boekbesprekingen	58
Ingekomen boeken	64

Bijbeltekst en theologie in de teksten van Qumrân

De redactie vraagt mij in rond 6000 woorden aan de lezers van dit blad een inzicht te geven in de betekenis voor Bijbelwetenschap en Bijbelse theologie van de vondsten die sinds 1947 in de Woestijn van Juda zijn gedaan. De opdracht is vanwege het toegestane quantum woorden niet gemakkelijk (dit is geen verwijt aan de redactie, aan wie ik dankbaar ben dat zij niet nog méér van mij vroeg) en daarom ben ik zo vrij uit de uitgebreide materie slechts een aantal grepen te doen en te belichten wat mij het belangrijkste toeschijnt. De „theologie van Qumrân” is er daarbij, relatief gesproken, het slechtst afgekomen, maar het bespreken hiervan heeft dan ook het minste te maken met de studie van het Oude Testament.

Goed beschouwd meen ik dat mij twee vragen zijn gesteld: welke betekenis hebben de sinds 1947 in de Woestijn van Juda gevonden teksten voor onze kennis van het Oude Testament, en welke zijn de karakteristieke geloofsopvattingen der secte aan welke deze teksten eens hebben toebehoord. Alvorens beide vragen te beantwoorden, stel ik enkele dingen voorop die in het kader van dit artikel verder niet worden bewezen.¹

1. De bij Hirbet Qumrân gevonden niet-bijbelse teksten zijn bijna alle geschreven, of minstens gecopieerd, tussen ongeveer 170 v. Chr. en 68 na Chr.; de teksten van Muraba'at zijn uit de 2de eeuw n. Chr.

2. De gemeenschap van Qoemraan behoorde tot de richting en groepering der Essenen.

3. De historische achtergrond van de secte is nog onvoldoende bekend; zij heeft zich ontwikkeld uit de stroming der *hasidim*, vromen, uit de eerste helft der tweede eeuw v. Chr., maar haar historische lotgevallen kunnen nog niet met voldoende zekerheid worden vastgesteld.

Ik herinner er de lezers verder aan dat de canon van het Oude Testament niet dezelfde is voor Katholiek en Protestant. De eerste rekent er ook de boeken toe die hij deuterio-canoniek, de Protestant apocrief noemt en waarvan er verschillende van betekenis zijn voor de geschriften van Qumrân en omgekeerd. Met de uitdrukking „Hebreeuws Oud Testament” wordt in het vervolg de bekende canon der 22, resp. 24 boeken bedoeld, de Aramese stukken niet uitgezonderd.

Met betrekking tot het Hebreeuwse OT zijn de vondsten van Qumrân en Muraba'at vooral van belang in zoverre zij ons van alles leren over de geschiedenis van de overlevering van de tekst en van de ontwikkeling van de taal waarin hij is geschreven. Voor de litteraire kritiek (de „hogere kritiek” der vorige eeuw) hebben de teksten weinig betekenis. Zij zijn op allerlei plaatsen interessant voor de geschiedenis der exegese, maar ter nauwernood voor deze zelf, wanneer het tenminste geen gevallen betreft waarin de gevonden teksten een betere lezing bieden. Over de groei en wording der boeken van het OT, over de ontwikkeling van de canon,

¹ Voor een bibliografie der Qumrântekstteksten van de laatste drie jaren en een karakterisering van de daarover verschenen studies, zie men mijn pas verschenen artikel in het Jaarbericht *Ex Oriente Lux* No 14, p. 85-116. Daar vindt men ook de volledige titels van sommige in dit artikel slechts door plaatsvermelding aangeduide studies.

e.d.m., dus *the Old Testament in the making*, leren ons de teksten niets.

Toen de eerste ontdekkingen wereldkundig werden gemaakt en het verbaasde publiek te horen kreeg dat een volledige tekst van Isaïas gevonden was die 1000 jaar ouder is dan de oudste ons bekende (= de profetencodex van Kairo, 895) kreeg het de indruk dat alleen al door de sprong van duizend jaar in het verleden een enorme ontdekking was gedaan. Velen waren opgetogen toen zij hoorden dat de nieuwe tekst niet wezenlijk verschilde van de tot dusver bekende (Hebreeuwse); het was voor hen het bewijs dat de Bijbel ook ditmaal „tòch gelijk” had. Hoge ouderdom van door de mens gemaakte voorwerpen spreekt tot de fantasie, en naarmate zij zeldzamer zijn stijgt hun geldswaarde, d.w.z. de grootte van de som die iemand er voor wil neertellen om ze te kopen. Van de innerlijke waarde van zulke stukken, hun betekenis voor de geest, zegt dit natuurlijk niets. Dat een tekst van Isaïas uit de 2de eeuw v. Chr. weinig verschilt van de ons bekende masoretische is niet iets bijzonders, maar viel te verwachten; met deze masoretische tekst stemmen immers *grosso modo* (en niet van het speciale standpunt van de tekst-criticus bezien) alle bekende oude vertalingen overeen; een ervan, de Septuaginta, is zelfs even oud of nog iets ouder. In de overeenstemming der teksten ligt dus niets opzienbarends; opzienbarend zou het alleen geweest zijn wanneer er zeer belangrijke afwijkingen zouden zijn geconstateerd. Dit maakt dat het grote publiek aan dit facet der vondst maar heel weinig heeft en wanneer John Allegro en anderen in populaire publicaties aan de ter zake volkomen ondeskundige lezer proeven van Qumrântekst-studie laten zien, dan leggen zij hem iets voor waarvan hij evenmin de diepere portée kan begrijpen als van de geheimen der atoom-wetenschap.

Men heeft te Qumrân teksten (bijna altijd fragmenten) van alle boeken van het Hebr. O.T. gevonden, uitgenomen Esther; van de deuterocanonici stukken van Sirach en Tobias. De vele fragmenten maken het mogelijk met zekerheid vast te stellen dat te Qumrân geen eenheidstekst bestond, zoals de masoretische. Men gebruikte dus variërende teksten en het is merkwaardig dat in de commentaren (*pešārîm*) soms een uitleg wordt gegeven, niet van een tekst zoals hij zojuist is aangehaald, maar zoals hij in een variant luidt. Men heeft dit vergeleken met de variabiliteit van de tekst van de Qur’ân in de eerste tientallen jaren van de Islâm.²

Ondanks deze variabiliteit is het toch duidelijk dat de masoretische tekst in zekere zin al „in the making” was en dat deze „making” al in een stadium was gekomen dat van de masoretentekst niet ver meer afstond of er mee samenvalt. In een op het jongste te Straatsburg gehouden congres voor oudtestamentici (aug. 1956) heeft Mgr. P. Skehan, een der uitgevers van het tekstenmateriaal, betoogd dat het vaststellen van een voor allen tot in onderdelen normatieve tekst moet zijn geschied tussen de eerste en de tweede grote Joodse vrijheidsoorlog, dus tussen 70 en 132. Deze normatieve tekst is vrijwel identiek met onze masoretische. Dit oordeel steunt op twee feiten: te Qumrân bestaat nog geen eenheidstekst; de tekst van Muraba’at is die der Masoreten. Op deze wijze krijgt het verhaal van de in nevelen gehulde synode van Jamnia (\pm 100) weer wat meer vaste vorm en wordt het zelfs aangevuld. Nieuw is dit niet, want

² Vgl. C. Rabin, in J.Th.St. 1955, p. 174-182.

reeds de Lagarde had zich op soortgelijke wijze geuit (TM in 130 gefixeerd) en ik lees in de *Introductio generalis* in *Sacram Scripturam* van Höpfl-Gut (Rome 1940), dat dit zelfs de *communis sententia* is (p. 243). Zo denkt Bleddyn Roberts in zijn *The Old Testament Text and Versions* (Cardiff 1951) er niet over; hij haalt er een groot aantal auteurs aan die de Lagarde hebben bestreden (p. 27). De teksten van Muraba'at zullen worden gepubliceerd als deel 2 van de grote Oxford-uitgave en zolang deze niet is verschenen is een zelfstandig oordeel onmogelijk. Muraba'at is bovendien maar één vindplaats. Door deze opmerking te maken wil ik Skehan niet bestrijden; ook mij komt zijn mening voor het ogenblik alleszins redelijk voor, al schijnt reserve nog geboden.

De grote Isaïasrol uit grot 1 is volgens Skehan het meest volledige en meest uitgesproken type van een tekst die afwijkt van de masoretische. Of men deze afwijkingen groot of klein noemt hangt af van het standpunt waarop men zich plaatst. Voor de tekstcriticus, voor wie zelfs de spelling van groot gewicht is, zijn ze ongetwijfeld groot; voor de gelovige bijbel-lezer die het om de inhoud der teksten te doen is, zijn ze gering. De (volle) spelling van het Hebreeuws die in deze Isaïas-tekst wordt gebruikt stemt overeen met de spelling die in de meeste niet-bijbelse teksten van Qumrân regel is. In het merendeel der bijbelse teksten wordt zij niet gevolgd en dit alleen al wijst in de richting van het laat karakter van deze volle spelling. Skehan was te Straatsburg van oordeel dat de grote Isaïas-tekst duidelijk het product is van revisie (dit kan een geleidelijk voort-schrijdende geweest zijn, men behoeft niet aan een bepaalde revisor te denken), terwijl een aantal afwijkingen een exegetisch karakter dragen (aanpassing aan andere plaatsen, enz.), iets wat ook in de tekst der Septuaginta en der Samaritanen (Pentateuch) wordt gevonden. In een tevoren gepubliceerd artikel heeft Skehan de Isaïas-tekst „the extreme example . . . of . . . a fuller type” van tekst genoemd.³ In de veertien handschriften van Isaïas waarvan de resten in de beroemde grot 4 zijn gevonden, is er niets van belang dat afwijkt van TM, terwijl het zelden voorkomt dat zij gezamenlijk eenzelfde niet-masoretische tekstlezing vertonen.

Deze en andere beschouwingen maken het m.i. vrij duidelijk dat de masoretische tekst van Isaïas (en hetzelfde geldt van die der meeste andere Bijbelboeken, zo niet van alle) teruggaat op een oudere en betere traditie dan die van de grote rol en de daarmee althans ten dele overeenstemmende andere teksten. Wil dit zeggen dat Nyberg volkomen gelijk heeft en dat de masoretische tekst de *hebraica veritas* in zó goede vorm is, dat men zich wel duizendmaal moet bezinnen vóór men ervan afwijkt? Volstrekt niet, want Nyberg is menigmaal tot tekstinterpretaties gekomen die wel zijn uitzonderlijke knapheid bewijzen, maar waartegen litterair gevoel, goede smaak en gezond verstand in opstand komen. Toch heeft de Isaïasrol hier en dáár tekstlezingen, die wellicht beter zijn dan die van de masoreten. Ook dit is iets dat a priori te verwachten was, omdat het toch wel héél uitzonderlijk zou zijn wanneer in geval van divergentie M altijd onfeilbaar gelijk zou hebben en de Qumrânrol steeds het zwarte schaap zou zijn.

Wanneer men de Qumrântekst als middel van tekstkritiek wil gebruiken doet zich een moeilijkheid voor, en hier moet ik nogmaals Nyberg aan-

³ Vgl. Cath. Bibl. Quat. 1955, p. 158-163.

halen, ditmaal met volkomen instemming. Wat de exegeet van het Oude Testament moet uitleggen is niets anders dan de *schriftelijk* gefixeerde tekst, niet wat aan de schriftelijke fixering aan mondelinge, en misschien zelfs aan schriftelijke overlevering (van gedeelten) is voorafgegaan. Een auteur kan een boek hebben samengesteld door bepaalde bronnen te gebruiken en in deze bronnen kunnen reeds corrupties zijn ingeslopen die de auteur-compiler heeft overgenomen. Wat de exegeet in eerste instantie moet uitleggen is de tekst van de auteur-compiler zoals hij die met eventuele fouten heeft geschreven, niet de tekst der bronnen. Daarmee mag degene zich bezighouden die de historie van de tekst wil nagaan. Meestal is dit dezelfde exegeet, en indien dit zo is vergete hij niet duidelijk onderscheid te maken in zijn uitleg. In het geval van Isaias komt het er niet allereerst op aan de *ipsissima verba* van de profeet terug te vinden en deze te verklaren, maar de tekst zoals hij schriftelijk is gefixeerd in het *boek* Isaias. De exegeet der 20ste eeuw heeft geen recht deze *boektekst* te verbeteren, ook al vermoedt hij dat de auteur ervan fouten heeft gemaakt bij het samenstellen.

Om bovenstaande reden is het erg moeilijk de tekst van Qumrân te gebruiken om die der Masoreten te verbeteren en moet men steeds met grote omzichtigheid te werk gaan. Men moet doorgaans op de interne mérites der varianten afgaan en zich dan trachten te verplaatsen in de gedachtengang van de litteraire uitgever en samensteller der bijbelboeken. Soms zullen bepaalde viarianten van Qumrân winst opleveren voor onze kennis van de oorspronkelijke tekst, in andere gevallen alleen maar onze kennis van de zeer gevarieerde en rijke *geschiedenis* van die tekst verrijken.

Veel ophef is door enkele auteurs gemaakt van de vondst van Hebreeuwse fragmenten van Samuel die conform de Griekse vertaling bleken te zijn, ook waar deze afwijkt van TM. Men heeft hierin het bewijs gezien dat de Griekse vertaler van Samuel zijn Hebreeuwse basistekst getrouw en niet naar eigen inzichten en vrijheden heeft vertaald.⁴ Het tegendeel was ook in Nederland verdedigd, op grond van een onderzoek van de Griekse tekst, vergeleken met TM en andere oude vertalingen.⁵

Ook deze conclusie is niet nieuw. Wanneer men S. R. Driver's Notes on the Hebrew Text . . . of the Books of Samuel (ed. 2. Oxford 1913) op blz. lix opslaat leest men daar letterlijk: „The (Greek) translators (van Samuel) are apt to be very literal”, en dan komen meer dan twee bladzijden met voorbeelden die dit illustreren; hieraan wordt p.lxi echter toegevoegd: “There is a tendency in the version to make slight alterations for the purpose of giving an explanation or otherwise filling out the sense”. Wat hier aan de vertaling wordt toegeschreven kan ook in de *Vorlage* zijn voorgekomen, vgl. wat boven van de grote Isaiasrol is gezegd. Op blz. lxiv van het aangehaalde werk van S. R. Driver leest men niet zonder verwondering, dat de Septuagintvertalers een Hebreeuwse tekst vóór zich moeten hebben gehad die in een vroeger vorm van het kwadraatschrift moet zijn geschreven, gelijkend op dat van de synagoge van Kafr Bir'im in Galilea (3de eeuw; de eerste helft der inscriptie is in steen gereproduceerd te vinden boven de ingang der imitatie-synagoge van de H. Land-

⁴ Vgl. F. M. Cross in BASOR 132 (1953), p. 15 vv.

⁵ Vgl. P. A. H. de Boer, Research into the Text of I Sam. 1-16. Amsterdam 1938.

stichting te Nijmegen), maar niet op dat van de Aramese teksten uit Egypte! Het is alsof S. R. Driver hier helderziende is geweest; hij heeft het kwadraatschrift van Qumrân ruw gekenschetst een halve eeuw vóór het ontdekt werd.

Duidelijk is dus dat de vondsten ook op dit punt slechts bevestigen wat geleerden reeds vermoed of verondersteld hadden. Toch is de situatie niet dezelfde gebleven: het nieuwe bewijsmateriaal heeft de zaak duidelijker gemaakt.

Op tekstkritisch gebied is nog een andere belangrijke ontdekking gedaan. Het is sterk in de mode gekomen de Septuaginta-vertaling te beschouwen als een soort targum, dus niet slechts als een eenvoudige vertaling maar ook als een verklaring. Nu is elke vertaling in zekere zin interpretatie. Het Oude Testament kan men niet vertalen wanneer men nooit of nimmer exegeet wil zijn. Het *traduttore traditore* zal altijd waar blijven, hoezeer de vertaler door zijn daden dit spreekwoord moet trachten te dementeren. Verder is het heden bij velen gebruikelijk het bestaan van een Septuagint als eenheidsvertaling te ontkennen. Oudtijds is, zo is de gedachtengang, geleidelijk het ene boek na het andere in het Grieks overgezet, en dat meestal verscheidene malen. Zo ontstonden talrijke Griekse targums die in de loop van de tijd allerlei wijzigingen hebben ondergaan en samen de Septuaginta vormen, indien men dit woord wil blijven gebruiken. Er is dus geen „oorspronkelijke” Septuaginta, er zijn slechts verzamelingen van bewerkingen van de verschillende boeken.

Bovenstaande of soortgelijke ideeën kan men terugvinden bij Kahle, Baumstark, Sperber, Seligmann en vele anderen. Het argumentenmateriaal dat ervoor is bijeengebracht is indrukwekkend, maar nog niet overtuigend. Het was bekend dat Justinus Martelaar er de rabbijnen van zijn en van vroegere tijd een verwijt van heeft gemaakt dat zij de overgeleverde Septuaginta-tekst opzettelijk hebben gewijzigd; zij zouden dit hebben gedaan om de Christelijke propaganda in eigen kring tegen te gaan. Van deze veranderingen geeft Justinus een aantal voorbeelden. Veel moderne geleerden hebben het verhaal van Justinus, voorkomend in zijn dialoog met rabbi Tryphon, naar het rijk der legenden verwezen; zijn vele citeringen van de volgens hem gewijzigde Septuagintavertalingen, die in de handschriften niet waren teruggevonden, werden niet als echt geaccepteerd. Een man als Rahlfs heeft gezegd dat de tekst van Justinus duidelijk bewijst hoezeer men in de tekstkritiek der Septuaginta op zijn hoede moet zijn voor vaderscitaten. Deze algemene reserve is volkomen op haar plaats; men zou er nog aan kunnen toevoegen dat men even voorzichtig moet zijn met het gebruiken van rabbijnse bijbelcitaten in de kritiek van de Hebreeuwse tekst. In dit geval bleek zij echter misplaatst, want uit de Woestijn van Juda zijn enkele fragmenten van een Griekse tekst van het Oude Testament voor de dag gekomen die woord voor woord overeenstemmen met de tekst die Justinus als door de rabbijnen veranderd heeft aangehaald. Barthélemy, die hierover het eerst heeft geschreven, heeft in dit verband gesproken over de „redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante”.⁶

Wij blijken dus nog lang niet genoeg te weten van de oude geschiedenis van de Septuagintavertaling, zodat een oordeel over deze als geheel

⁶ RB. 1953, p. 18-29.

noodzakelijk prematuur is. Enkelen dergenen onder de bevoorrechten, die de teksten van Qumrân en der Woestijn van Juda in hun oorspronkelijke vorm (handschriften) mogen bestuderen en die zich dus niet met de nalezing hoeven tevreden te stellen (zoals zovele anderen), en die zich met het boven behandelde probleem bezighouden, hebben mij verklaard dat de vondst van de „ontbrekende schakel” eerder de hypothese van een Oerseptuaginta begunstigt dan het tegendeel.

De spelling der teksten van Qumrân heeft een nieuw hoofdstuk geopend in de geschiedenis der bestudering van de Hebreeuwse taal. Zij heeft ook geleerd hoe voorzichtig men moet zijn met conclusies en hypothesen wanneer nog niet voldoende materiaal aanwezig is om deze afdoende te bewijzen. Komen deze hypothesen later niet uit, dan is het beter „umzuleren” dan zich niet bij de feiten te willen neerleggen. Toch is dit laatste herhaaldelijk geschied, zelfs met passie. Verschillende publicaties hebben er het bewijs van geleverd. Daar is b.v. het fameuze geval van de schrijfwijze met eind-*he* van werkwoordsuitgangen en suffixen van de tweede persoon. Uit transcripties bij Hiëronymus, Origenes (in door een toeval bewaarde fragmenten van de tweede kolom der hexapla) bleek duidelijk dat de eind-*ā* van het suffix dat in masoretisch Hebreeuws -*kā* luidt, in de 3de en 4de eeuw niet werd uitgesproken dan bij uitzondering: het luidde toen als regel -*ākh*. Nog vóór men op deze transcripties van de kerkvaders had gewezen had de germanist Sievers, welbekend aan allen die zich in het probleem van de Hebreeuwse versbouw hebben verdiept, betoogd dat het -*kā* suffix voorafgegaan door šwa in het Hebreeuws een onmogelijke vorm is, die er alleen maar kunstmatig in kan zijn gebracht. Hiervoor had Sievers een aantal gewichtige argumenten aangevoerd, waarmee geleerden als G. R. Driver en P. Kahle zich accoord hebben verklaard (zo niet met alle argumenten stuk voor stuk, dan toch met de redenering als geheel en met haar conclusie).⁷ Wat leek dan meer voor de hand te liggen dan dat de handschriften van Qumrân stammen uit een tijd die na die van Hiëronymus en Origenes ligt? Kahle had gezegd dat het -*kā* suffix wel een nieuwigheid uit de Arabische tijd zou zijn, ingevoerd naar analogie van het Arabisch. De onwaarschijnlijkheid dat de rabbijnen een vreemde taal, het Arabisch, als norm voor hun eigen heilig Hebreeuws zouden hebben beschouwd en dit ernaar zouden hebben veranderd, schijnt hem te zijn ontgaan. G. R. Driver heeft later gezegd dat de vorm -*kā*, die in de pijjoetîm (synagogale dichtkunst) van 5/6de eeuw haar opwachting maakt, daarin is gebracht (= uitgevonden) o.a. om meer rijmvormen op -*ā* ter beschikking te hebben! Deze veronderstelling is slechts een variant van zeggen dat men het niet weet.

Tegen een zo late datering der Qumrânteksten op grond van philologische beschouwingen van dit genre heeft men gewezen op de resultaten van archaeologie, paleografie en radiocarbon-test, die van het begin af duidelijk hebben gewezen naar een tijd die een of meer eeuwen vóór Origenes ligt. Maar het mocht niet baten: de archaeologische argumenten waren weinig zeker, zo werd geantwoord, want hebben archaeologen niet zelf toegegeven dat zij zich hebben vergist en kruiken voor Hellenistisch aangezien die ze later voor Romeins moesten verklaren? De paleografie

⁷ Voor G. R. Driver, vgl. *The Hebrew Scrolls*, 1951, p. 37; voor P. Kahle *The Cairo Geniza* 1947, p. 99 vv.

zou haast zonder dateerbaar vergelijkingsmateriaal hebben gewerkt en de radiocarbon-test was onbetrouwbaar, omdat ook dáárin wel eens vergissingen zijn voorgekomen. De anders zo goedmoedige Albright, die archaeoloog en philoloog is, heeft in dit verband de harde woorden geschreven: „In none of the similar episodes of the past two centuries, however, has there been such wide refusal on the part of scholars to accept clear-cut evidence. In a sense this attitude represents a belated revolt on the part of philologists against the archaeological triumphs of the past two generations. Individual leaders of the movement are naturally swayed by different motives, often complex and frequently more or less unconscious. Certain of the leaders are moved by the very elementary instinct for preserving personal theories. Others seem to react violently against innovations likely to threaten the critical schools to which they belong”.⁸ Dit is in juli 1951 geschreven en sindsdien hebben de argumenten voor de ouderdom der Qumrânteksten zich zo opgestapeld dat de meeste philologen zich wel gewonnen hebben moeten geven, terwijl anderen er het zwijgen toe doen. De hele episode is echter uiterst leerzaam geweest; zij bewijst eens te meer hoe moeilijk het kan zijn zich door feiten te laten overtuigen, wanneer geliefde theorieën hiermee niet kloppen. In het geval van het *-kā* suffix bewijzen archeologie en paleografie, dat dit inderdaad ouder is dan Origenes, en dat hiervoor dus een (philologische) verklaring moet worden gevonden. Een poging hiertoe is reeds ondernomen in de kleine spraakkunst van Beer-Meyer, die de taalfeiten van de literatuur van Qumrân in de historische spraakkunst van het Hebreeuws tracht in te bouwen.⁹

Over de „theologie” van Qumrân bezitten wij gelukkig reeds een samenvattende studie van Friedrich Nötscher: *Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte*, Bonn 1956. De titel is bescheiden en geeft minder aan dan de inhoud biedt, een overzicht namelijk over de belangrijkste theologische begrippen die in de Qumrângeschriften bijzonder opvallen. De naam van de auteur, *princeps* der katholieke oud-testamentici van Duitsland, staat borg voor de inhoud. Hij trekt uit de teksten doorgaans geen conclusies die te ver gaan; eerder doet hij het tegendeel en lijkt mij wel eens te veel scepsis te tonen, zeer bijzonder met betrekking tot het punt dat meteen aan de orde komt: het dualisme van Qumrân.

De beroemde tekst over „de twee geesten en de twee wegen” uit de grote Regel (*Manual of Discipline*) 3, 14 - 4, 26 doet dit dualisme duidelijk naar voren komen. God heeft de mens geschapen, zo lezen wij, om de wereld te regeren; Hij heeft twee geesten aangewezen die de mens kan volgen, tot op de dag dat God komt oordelen: de geest der waarheid en die der boosheid, de geest van het licht en die der duisternis. Deze twee geesten zijn met elkaar in strijd gewikkeld en beiden trachten de mens te beïnvloeden. Handelt de mens goed, dan is dit omdat hij de ingevingen van de geest der waarheid en van het licht volgt, doet hij kwaad, dan komt dit omdat hij ingaat op de inblazingen van de boze geest der duisternis. „Geest” is een collectieve benaming; de beide aan elkaar tegen-

⁸ In Postscript p. 57, by H. W. Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline*, 1951.

⁹ Beer-Meyer, *Hebräische Grammatik* (Sammlung Götschen 763/763a; 764/764a), 1952, 1955.

gestelde geesten zijn in feite legerscharen van engelen en duivelen, de enen onder commando van Michael, de anderen onder dat van Belial. De naam „Belial” is in dit verband veelbetekenend, want al kan het woord, dat in het OT vaak voorkomt, worden weergegeven door „niets-nut”, door het gebruik betekent het méér. Daar waar het in het OT als nadere qualificatie wordt gebruikt, is het steeds om personen aan te duiden die anderen kwaad willen berokkenen. Het leger van Belial is dus een collectie boze geesten die de mens bepaald kwaadaardig gezind zijn en hem kwaad willen.

Belial en de zijnen zullen hun boosaardig bedrijf niet zonder einde op aarde kunnen uitoefenen; hoe lang zij het kunnen heeft God van te voren in zijn geheim raadsbesluit bepaald. Wanneer het ogenblik daartoe is gekomen „bezoekt” Hij geesten en mensen en maakt door zijn oordeel aan het rijk van Belial een eind.

Het is duidelijk dat dit dualisme, in de vorm waarin het in de Qumrân-tekst wordt voorgesteld, vreemd is aan het OT. Het doet denken aan de dualistische wereldbeschouwing(en) die in Perzië hun oorsprong hebben en ook daarbuiten veelvuldig worden aangetroffen. Wat het dualisme der Perzen betreft: het is er nog ver vandaan dat de Iranisten ons daarvan een duidelijk en in zijn historische groei klaar omschreven beeld hebben gegeven. Wat men hierover bij de beste auteurs, zoals Nyberg en Duschesne Guillemin leest, is niet alleen bij wijlen onduidelijk, maar ook dikwijls niet hetzelfde. Een niet-Iranist zal zich hieraan dus niet gaarne wagen. Toch lijkt het mij overdreven wanneer Nötscher de Iraanse invloed op het wereldbeeld van Qumrân zo tracht uit te schakelen dat hij ze in zijn boek tot een weinig zeggend vraagteken heeft teruggebracht. Nötscher wijst er op dat de gedachte aan het bestaan van geesten die de mens goed en andere die hem kwaad willen oudtestamentisch is. Dit is volkomen juist, een tekst als I Sam. 16, 14 bewijst het voldoende. Ook komt te Qumrân duidelijk naar voren dat zowel de goede als de kwade geest geheel van God afhankelijk is en door hem is geschapen: „Al wat is en wat geschiedt (? was? zijn zal?) komt van de God der kennis” (Regel 3, 15). Het is met Gods wil en toelating dat de boze geest de mens tracht te beïnvloeden (vgl. Job), maar hij kan dit slechts gedurende een te voren door God vastgestelde periode der geschiedenis doen. Het dualisme van Qumrân is dus niet kosmisch, zoals dat van de Manicheeën, maar ethisch, en het is bovendien ingebouwd in het geloof in één God, die de Schepper is van alle zichtbare en onzichtbare dingen.

Het is typerend voor de godsdienstige ideeën en voorstellingen die op bijzondere wijze opvallen in de geschriften van Qumrân en kenmerkend zijn voor de secte die daar heeft gewoond, dat zij zo volledig aansluiten bij de Joodse leer. Deze laatste was de norm waaraan elke andere leer op haar aanvaardbaarheid werd getoetst. Aan het Scheppegeloof wordt te Qumrân evenmin getornd als aan dat van de uitverkiezing van Israël en de Wet van Mozes is er opperste norm van geloven en handelen. Maar wat nieuw is en opvalt, is niet *volkomen* vreemd, en voor elke nieuwe idee zijn oudtestamentische gedachten of teksten te vinden waarbij zij kan aansluiten. Te Qumrân leefde dus een Joodse groep, wier gedachten zich verder hebben ontwikkeld dan die van het Oude Testament of van het contemporaine Jodendom van Sadduceeën en Farizeeën. Deze ontwikkeling

is harmonisch geschied en dit kan dan van binnenuit of door invloeden van buiten zijn geschied. Het kan zijn dat men op het reeds aanwezig geestelijk bezit heeft gereflecteerd en het zelfstandig heeft uitgebouwd; het kan ook zijn dat de nieuwe gedachten van buiten zijn gekomen. Nötscher is een voorstander van het eerste deel van dit alternatief en hij haalt er een goede reden voor aan: zolang men Joodse (of andere) opvattingen kan verklaren door ontwikkeling van binnenuit, is het methodisch niet juist vreemde invloed daarbij aan te nemen. Dit geldt vooral voor een groep als die van Qumrân, die bewust wil teruggrijpen op het oude, het vreemde verfoeit, en zich als het echte, vrome, alléén aan het verbond getrouwe Israël aandient, het Israël bij uitnemendheid.

Om in dit moeilijk probleem een oordeel te vormen, is het niet voldoende alleen de *inhoud* der nieuwe opvattingen te analyseren, zoals Nötscher doet, men moet ook zien naar de *vorm* waarin zij worden geboden. Doet men dit met betrekking tot de dualistische voorstellingen van Qumrân, dan kan men er naar mijn mening moeilijk langs hier vreemde invloed waar te nemen. De gelijkenis van Regel 3, 13-4, 26 met zekere teksten der Avesta is inderdaad zo groot, dat het moeilijk valt die van Qumrân er niet op enigerlei wijze in verband mee te brengen. Natuurlijk niet direct, want dat de Leraar der gerechtigheid of een zijner geestverwanten de Gâthâ van Zarathoestra zou hebben gelezen voor eigen godsdienstige stichting en gebruik, is alleen maar een groteske veronderstelling. De Joden hebben echter zeer lang met Perzen samengeleefd en hun dienst zonder beelden van een God des hemels heeft zeker hun belangstelling gewekt. Religie en wereldbeeld der Perzen waren verder geheel doortrokken van dualistische voorstellingen, hoe deze precies mogen zijn geweest. Dat de Joden er iets van hebben vernomen is zeker; dat zij er over hebben nagedacht is waarschijnlijk; dat zij er iets van hebben overgenomen in zover het met eigen wereldbeeld strookte, is mogelijk.

Wat dit laatste betreft vergete men niet dat een dualistische levensleer veel aantrekkelijks heeft. Een der problemen die de godsdienstige mens blijven kwelen is dat van de oorsprong van het kwaad. In het monisme zijn goed en kwaad uit één bron afkomstig, en het monotheïsme staat voor de moeilijkheid het bestaan van het kwaad dat goeden en bozen gelijkelijk treft overeen te brengen met het geloof aan een goede God, die er zonder moeite een einde aan kan maken om aan ieder het geluk te schenken waarnaar hij verlangt. Toch gebeurt dit laatste niet en welke oplossing men hiervan ook geeft, geen enkele voldoet geheel zodat men zich, met Job, moet buigen voor het ondoorgrondelijk mysterie Gods. Hoeveel gemakkelijker zou het niet zijn wanneer men zich op twee tegen-gestelde oerbeginzelen zou kunnen beroepen?

Het is dus volkomen voorstelbaar dat de Joden van Qumrân opvattingen hebben die zij, of anderen vóór hen, onder invloed van een Perzisch milieu hebben gekregen. Is het niet zo dat ook de oude Kerk sterk door Griekse ideeën is beïnvloed in de formulering van haar geloofsschat, ja zelfs in het uitbouwen harer theologie? Iets soortgelijks lijkt in Qumrân het meest voor de hand te liggen. Albright heeft onlangs de veronderstelling uitgesproken dat de broederschap zou zijn gesticht door een groep Joden die pas in de 2de eeuw uit Mesopotamië naar Palestina waren gekomen. Dit zou dan de vreemde invloed nog begrijpelijker

maken maar het is vermoedelijk juist om die begrijpelijk te maken dat Albright deze veronderstelling heeft gemaakt.

H. Michaud heeft gezegd, dat het dualisme van Qumrân gemodelleerd is op het Zervanisme, de leer dat de goede en de kwade geest als tweelingbroers zijn voortgebracht door Zervan (de tijd? een god?). Ik geloof niet dat men zover mag gaan; de Joden hebben zeker geen zervanitische mythe overgenomen en daarin Zervan eenvoudig door Jahwe vervangen; zoiets onwaarschijnlijk mag niet worden verondersteld, het zou pas kunnen worden aangenomen wanneer het was *bewezen*. Voor een Jood is een vorm van ethisch dualisme zoals dat voorkomt in de *Regel* alleen assimileerbaar wanneer God als oorsprong der geesten wordt beschouwd en allen aan zijn macht zijn onderworpen; Zervan had hij hiervoor niet nodig.

In de *Regel van de oorlog* („De oorlog van de Zonen van het licht tegen de Zonen van de duisternis”) komt een passage voor waarin wordt beschreven hoe de „Zonen van het licht”, d.i. de broederschap van Qumrân, na een eerste oorlog tegen de omliggende volkeren zich te Jeruzalem vestigen en van daaruit een 40-jarige heilige aanvalsoorlog ondernemen om alle volkeren van de aarde, die van Sem, Cham en Japhet te verslaan en (minstens militair) te vernietigen. Deze agressie uit naam van Jahwe is een heilige oorlog optima forma en kan worden vergeleken met de *gihâd* der moslems.

Het OT kent slechts één veroveringskrijg die duidelijk op bevel van Jahwe en met zijn voortdurende hulp wordt ondernomen: die van de verovering van het land Kanaän. Voor de eindtijd kent men wel defensieve oorlogen, zoals de strijd tegen Gog en de zijnen, maar de gedachte dat de Israëlieten er met het zwaard opuit moeten trekken om het rijk Gods te stichten ligt de profeten heel ver. De eindtijd zal er een zijn van vrede, zij zal door een omkeer in de harten der mensen gebracht worden; voor de bestraffing en vernietiging van zijn en Israëls vijanden zorgt God zelf, daarvoor heeft Hij Israël niet nodig.

De heilige wereldoorlog waar men te Qumrân van droomde (het boek was daar een veel gelezen werk, want men heeft fragmenten van een groot aantal handschriften teruggevonden) is dus niet oudtestamentisch. Ik geloof dat men niet mistast, wanneer men het dualisme in belangrijke mate verantwoordelijk acht voor deze geheel nieuwe voorstelling. Elke strijd die tussen goeden en bozen wordt gevoerd is immers maar een episode of een onderdeel van de grote strijd van twee aan elkaar geheel tegengestelde machten, die van het licht en die van de duisternis. Daarbij is de overwinning vanzelfsprekend aan het licht. Hieruit volgt dat al degenen die met het licht zijn, even agressief moeten zijn als dit, de duisternis moeten opzoeken waar zij zich bevindt, tot in haar uiterste schuilhoeken, en haar vernietigen. Alleen in deze gedachtengang of geesteshouding wordt een agressieve wereldoorlog tot meerdere eer en glorie van de God van Israël begrijpelijk. Dit wijst er opnieuw op dat de dualistische levensopvatting, die tot zulk on-Israëlitische consequenties kon voeren, niet zonder invloeden van buiten is opgekomen.

Een belangrijk punt is ook de voorbestemmingsgedachte die men te Qumrân vindt. Hoever men hierin ging is lastig te bepalen en hangt voor een gedeelte af van de wijze waarop men bepaalde teksten en uitdruk-

¹⁰ Vgl. VT 1955, p. 137-147.

kingen vertaalt. Het *tradottore traditore* doet hier weer zijn werk. Flavius Josephus heeft zijn lezers eens verteld dat de Essenen aan een streng noodlot (εἰμαρμένη) geloven, de Sadduceeën niet, terwijl de Farizeeën met een gematigde opvatting tussen beide groepen in staan. Ongetwijfeld is de term „noodlot” door Josephus gekozen als een voor de Griekse lezer begrijpbaar equivalent van een Joods begrip dat voor de Joden hetzelfde was als voor de Grieken het noodlot. Maar er is een groot verschil: het noodlot der heidenen was blind, bij de Joden, in Qumrân en elders, is het God die alles leidt en beschikt. Voorzienigheid en voorbestemming, de termen die Josephus had moeten gebruiken, behoren tot een heel andere orde van begrippen dan het noodlot.

G. Vermès heeft geschreven dat in de leer van Qumrân „l’ordre salvifique est régi par une prédestination absolue *ante praevisa merita*”.¹¹ Nötscher verzet zich hiertegen, m.i. met recht, en met wat hij over Voorzienigheid en „predestinatie” in Qumrân schrijft ben ik het eens. In de Regel wordt immers sterk de nadruk gelegd op het feit dat de mens, in wiens hart twee geesten om de heerschappij strijden, door eigen keuze principiëel zijn lot bepaalt. Heel de strijd der twee geesten om de mens en de grote nadruk die hierop wordt gelegd zouden zinloos zijn wanneer de uitslag reeds tevoren door God was vastgelegd. Nadrukkelijk wordt gezegd dat de boze en de slechte geest die in of om het hart van de mens strijden gelijk in macht zijn, en dit kan geen andere betekenis hebben dan dat de mens de vrije keuze heeft tussen de twee.

God is echter ook te Qumrân een vooruitziende God; hij weet van te voren wie zondigen zal en wie niet, en daarom zegt de Regel met een gedeeltelijk citaat uit I Sam. 2, 3: „Van de God *der kennis* komt al wat is en geschiedt (?)” (Regel. 3, 15); ook elders wordt een beroep op de kennis d.w.z. de voorkennis van God gedaan. God laat de mens vrij, weet echter bij voorbaat wat hij doet en deze kennis stelt Hem in staat het hele wereldplan van te voren vast te stellen, waaraan niets wordt veranderd.

Van de andere kant wordt in sommige *Hymnen* erg sterk de nadruk gelegd op de afhankelijkheid van de mens, vooral van de vrome, ten opzichte van God in al zijn doen en laten. De vrome prijst God, hijzelf is niets, God is alles; hij kan zelfs niets, God moet alles voor hem doen:

Want de mens regelt zijn schreden niet,
want aan God komt het oordeel toe
en van zijn hand is de volmaakte weg,
en door zijn kennis is alles geworden (geschiedt alles?)
en volgens zijn plan is alle zijnde gemaakt,
buiten Hem om komt het niet tot stand. (Regel, 11, 10/11)

Deze tekst is grotendeels, en wat de strekking betreft geheel, citaat van Jer. 10, 23 en Spr. 16, 9 en dus volkomen oudtestamentisch. Dezelfde strekking, en deels ook dezelfde woorden heeft een tekst uit het Hymnenboek, die helaas niet integraal bewaard is gebleven:

De mens kan zijn schreden niet regelen,
en ik weet dat in Uw hand de *jšr* is van alle geest

. . . .
Gij hebt [de weg v. d. mens?] geregeld vóór Gij hem
had geschapen;

¹¹ Les Manuscrits du Désert de Juda, p. 119.

hoe kan iemand Uw woorden veranderen?
Gij hebt [geschapen?] de rechtvaardige,
en vanaf de moederschoot hebt Gij hem geordend voor de tijd
van (Uw) welbehagen
om Uw verbond te onderhouden

.....
Ook hebt Gij de bozen geschapen
en van de moederschoot hebt Gij hen gewijd voor de dag
der slachting
want zij wandelen op een verkeerde weg (Hymnen, 15, 13 vv.)

Ook deze tekst zegt niet dat de bozen zondigen omdat God dit zo wil. Het getranscribeerde woord *jsr* wordt door Th. Gaster in zijn pas verschenen vertaling der Qumrānteksten¹²) weergegeven met "the shaping" ("I know that in Thy hand is the shaping of each man's spirit"), vgl. Ps. 103, 14, maar het woord kan ook „gedachte”, „neiging” enz. betekenen, vgl. Gen. 6, 5 enz., en voor dit laatste is het meeste te zeggen. God leidt dus de gedachten der vromen ten goede. Van de bozen wordt gezegd dat zij ter slachting bestemd zijn „want zij wandelen op een verkeerde weg”. Van een *praedestinatio ante previsa demerita* en van een *decretum horribile* is hier nog altijd geen sprake, al moet worden toegegeven dat de psalmdichter er gevaarlijk dichtbij komt te staan. Dat hij de definitieve stap ertoe zou hebben gedaan lijkt mij methodisch niet juist om aan te nemen zolang dit niet uitdrukkelijk is bewezen, en dit ondanks teksten als Spr. 21, 1 enz. Men zoeke in gedachten als deze geen logica en passe ze er ook niet op toe.¹³

Ten slotte is ook de eschatologie van Qumrān van groot belang. Duidelijk is hier de leer, reeds lang als Esseens bekend, van de onsterfelijkheid. Toen Sukenik de eerste proeven van de door hem Hodajôt genoemde psalmen publiceerde, waren er teksten bij die duidelijk op deze gedachte wezen. Omdat zij zo vreemd scheen en er in de desbetreffende passages uitdrukkingen gebruikt worden die voor een uitleg vatbaar schenen als door velen aan Ps. 16, 9-11 wordt gegeven (lang leven op aarde) hebben enkelen in het begin gemeend dat er slechts sprake was van een lang leven bij God op aarde. Het bleek echter spoedig dat dit onvoldoende was. Te Qumrān verwachtte men na dit leven in het gezelschap der engelen te worden opgenomen. Wannéér dit plaats zou hebben, is niet duidelijk. Na het grote oordeel Gods, dat komende is? Of aanstonds na de dood? Ook in de verrijzenis heeft men geloofd, maar de gedachte hieraan was ófwel zo vanzelfsprekend dat men er maar weinig met evenveel woorden over sprak, ófwel ze werd verdrongen door die aan een gelukkig hiernamaals. In een der *Hodajôt* die twee jaar geleden gepubliceerd zijn drukt de psalmist de hoop uit dat God de „sterfelijke mens, worm die hij is” moge verheffen (*lhrjm*) uit het stof, met welke woorden (11, 12) de verrijzenis kan bedoeld zijn; Gaster vertaalt ze echter zo dat dit er niet noodzakelijk uit volgt. *Hodajôt 6,34* is echter duidelijker.

Deze onsterfelijkheidsopvatting in Joods milieu ten tijde van Christus

¹² The Dead Sea Scriptures in English Translation, New York 1956.

¹³ Het onderwerp „Predestinatie in de Qumrānteksten” verlangt een diepgaand onderzoek, waarvan in dit artikel slechts iets wordt aangeduid.

is van groot belang voor de exegese van bepaalde plaatsen van het Nieuwe Testament. In het licht van Qumrân zal het moeilijk zijn om te blijven ontkennen dat zekere nieuwtestamentische teksten niet *kunnen* spreken van onsterfelijkheid en van een eeuwig geluk van de mens in het hiernamaals, waarbij men ongetwijfeld, vóór de verrijzenis, aan het voortbestaan van iets als 's mensen „ziel” zal moeten denken.

De gemeente van Qumrân is overtuigd zelf in de laatste tijd te leven, maar hoe deze tijd is ingedeeld is niet duidelijk, is althans niet in enkele woorden hier te zeggen. De tijd van Gods handelen is aangebroken, maar het rijk van Belial is nog niet vernietigd; er zal nog heel wat moeten gebeuren voor het zover is en de eindtijd, die met smart en weeën geboren wordt, zijn voltooiing krijgt.

Komt ook aan de Leraar der Gerechtigheid, de grote profeet en mogelijk wel Stichter der broederschap, in elk geval haar Vormgever, heilsbetekenis toe? Nadat velen hem hebben trachten te identificeren heeft Gaster pas gezegd dat de titel geen persoon aanduidt, maar elke juiste verklaarder der Wet in Israëls geschiedenis. Op deze wijze lost men zeker bepaalde moeilijkheden op, maar ontstaan er andere, en grotere. Niet aanbevelenswaardig dus. Wel is duidelijk dat de door God verlichte Leraar zichzelf als een persoon van grote betekenis heeft beschouwd bij het tot stand komen van het nieuwe verbond, dat de groep van Qumrân met God heeft gesloten op grond van de wet van Mozes. Hij kent zich echter geen blijvende middelaarsfunctie toe. Hier treedt het grote verschil met Jesus en het Christendom naar voren, zoals Culmann heeft gezegd.¹⁴ Het evangelie kan men niet denken zonder de centrale persoon van Jesus, en de Kerk kan men zich evenmin zonder hem voorstellen. Jezus neemt een centrale plaats in het leven en denken der Christenen in. Te Qumrân is dit met de Leraar zeker niet het geval geweest. Veel moderne auteurs nemen aan dat in een aantal psalmen de Leraar van zichzelf spreekt, maar geheel zeker is dit niet, ofschoon ook ik geneigd ben het aan te nemen. Alleen al deze onzekerheid wijst op de niet met die van Jesus te vergelijken aard van de rol die hij heeft gespeeld. De betekenis die Dupont-Sommer en zijn sequax Allegro hem hebben toegedicht heeft hij in geen geval. Dat men zijn verrijzenis en tweede komst verwachtte, is in de teksten nergens te vinden. Dat men er te Qumrân speciale heilige maaltijden op na hield, onderscheiden van het Paasmaal of andere Joodse offermaaltijden, en van heel nabij te vergelijken met de Christelijke Eucharistie, is een stelling waarvoor de bewijzen nog steeds ontbreken. In dit verband kan worden opgemerkt, dat Flavius Josephus, die vaak als kroongetuige dienst moet doen in deze zaken, nog steeds door vele geleerden even naïet en kritiekloos wordt gebruikt en uitgelegd als velen dat vroeger de Bijbel deden. Mooie constructies, bevestiging van eigen theorieën en vermoedens lijken soms meer waard te zijn dan de nuchtere waarheid.

De plaatsruimte gebiedt helaas een punt te zetten waar het behandelde onderwerp tot nadere verklaring en dieper onderzoek uitnodigt. In het bovenstaande zijn maar een paar grepen gedaan uit een zeer grote stof, waarvan de bestudering een afzonderlijke tak van wetenschap dreigt te worden.

Nijmegen, 19 oktober 1956.

J. P. M. VAN DER PLOEG, O. P.

¹⁴ Vgl. JBL. 1955, p. 213-226.

De eerste twee kolommen van de Hymnenrol (Hodayoth)

Wie zich intensief wil bezighouden met de rollen, die in de laatste jaren in de omgeving van Chirbet Qumrân aan het licht gebracht werden, zal in de eerste plaats „ad fontes” moeten gaan. Maar ook voor diegenen, die niet in de gelegenheid zijn deze belangrijke documenten diepgaand te onderzoeken, is het van belang zich een indruk te vormen van hun inhoud. Met dit doel wordt hier een vertaling geboden van de eerste twee kolommen van de zgn. Hymnenrol (of: Hodayoth; afgekort; 1 Q H). In de noten worden deze twee kolommen in pericopen ingedeeld (I, 1-20; 21-39; II, 1-19; 20-30; 31-39), die van een korte inleiding zijn voorzien, terwijl verder op de verzen afzonderlijk een commentaar wordt geboden door vermelding van conjecturen en parallele plaatsen (voor zover niet nader aangegeven uit 1 Q H). Zo nu en dan zal men daar ook een verklaring van moeilijke plaatsen en begrippen kunnen aantreffen.

Van de Hymnen-rol zijn 18 kolommen, benevens een groot aantal fragmenten, bewaard gebleven. Hoezeer het document beschadigd is, kan men zien aan de fotocopieën, die E. L. SUKENIK in diens '*Ozar hamme-gillôth haggênûzôth* (Bialik, Jerusalem, 1955) gepubliceerd heeft. De inhoud bestaat uit enige tientallen hymnen (psalmen), die naar vorm en stijl met de Psalmen uit het Oude Testament te vergelijken zijn, maar daarvan toch ook op punten belangrijk afwijken. Wie de *dichter* was van deze liederen, is niet met zekerheid te zeggen, maar er zijn gegronde redenen te denken, dat althans een gedeelte van deze psalmen door de uit de Habakkuk-commentaar zo bekende Leraar der Gerechtigheid geschreven is. De rol, die wij voor ons hebben, is waarschijnlijk een copie; althans laat zich daarin het handschrift van twee verschillende personen onderscheiden. De *thematata* van de hymnen zijn niet bijzonder talrijk. Daarom krijgt men reeds een goede indruk van het geheel, als men de eerste twee kolommen gelezen heeft. God wordt geprezen voor zijn redding; Zijn onvergelijkelijke majesteit staat in fel contrast met de zwakheid en de zonde van de mens; Gods voorzienigheid krijgt een bijzondere nadruk, maar het fatalisme krijgt hier geen voet.

De *naam* voor de rol heeft men ontleend aan de aanhef van vele liederen: „Ik prijs U, Heer” (*'ôd'kâh 'Adônây*). Een gedeelte van de hymnen begint evenwel met „Geloofd zijt Gij, Heer”. De liederen zijn in het Hebreeuws geschreven: zij wekken soms de indruk een compilatie van Bijbelteksten te zijn. Niettemin kan men een zekere mate van originaliteit aan deze psalmen niet ontszeggen. Zij doen ons de vroomheid kennen van een groep uit het Jodendom van Christus' dagen, die zich wel bijzonder onderscheidt van die der Farizeën en Sadduceën. Dat wij hier met Essenen te doen hebben, is zo goed als zeker (vgl. de aantekening bij I, 9).

In de vertaling zijn de conjecturen tussen () geplaatst, terwijl het cursief gedrukte als zodanig niet in de grondtekst staat, maar toegevoegd is voor het beter verstaan van de inhoud. O.m. zijn vergeleken de vertalingen van:

H. BARDTKE, Die Loblieder von Qumrân, Theol. Lit. Zeitung 81 (1956), Sp. 149-154;

J. BAUMGARTEN-M. MANSOOR, Studies in the new Hodayot (Thanksgiving

Hymns)-1, Journal of Biblical Literature LXXIV (1955), p. 115-124,
en

G. VERMÈS, Les manuscrits du désert de Juda, 1954, 2e druk, p. 185v.

De volgende afkortingen werden gebruikt:

- 1 QS – „Manual of Discipline”
1 Q^pH – De Habakkukrol (pèšer Habaquq)
1 Q^H – De Hymnenrol (Hodayoth)
CDC – Het Damaskusgeschrift (gevonden door S. SCHECHTER in de Geniza van de synagoge van Oud-Cario en gepubliceerd in 1910),
Jes. Sir. – Jesus Sirach
I Hen. – Het aethiopische Henochboek
RB – Revue biblique
JBL – Journal of biblical literature

I

- 1 -- (
- 2 -- (
- 3 eeuwigheid -- () -- (
- 4 in hen en -- () want ()
- 5 en het nemen van () / en de bron van de
sterk(te) de grootte van raad () talloos
- 6 en Uw ijver / jegens -- () en lankmoedigheid in (Uw
- 7 r)ichten. Gij zijt recht in al Uw werken / en door wijsheid (hebt Gij
hun loopbaan vastgesteld tot in) eeuwigheid en vóórdát Gij ze ge-
- 8 schapen had, kendet Gij al hun verrichtingen / tot in de eeuwen
der eeuwen (en zonder U) wordt er (n)iets gedaan noch gekend,
- 9 zo Gij het niet wilt: Gij hebt / iedere geest geformeerd en (hun) da(den
vastgesteld) benevens de wet voor al hun verrichtingen.
- 10 En Gij hebt de hemel uitgespannen / ter wille van Uw eer. Al (zijn
heir hebt) Gij (een vaste orde gegeven) om der wille van Uw welbe-
- 11 hagen benevens de krachtige geesten overeenkomstig de voor hen
- 12 geldende inzettingen, vóórdát zij / werden tot h(eilige)engelen (in
hun gebieden en) tot eeuwige geesten op de plaatsen hunner heer-
- 13 schappij: de lichtdragers naar hun geheimenissen, / de sterren naar
(hun banen), (de wolken en de winden?) naar wat zij dragen, de
- 14 brandpijlen en de bliksemschichten naar hun verrichting en / de
kunstig ontworpen schatkamers naar (hun) werkzaamheden (en
de) naar hun geheimenissen.
- 14 Gij hebt de aarde geschapen door Uw kracht; / de zeeën en de oer-
wateren benevens () hun (die)pten hebt Gij door
- 15 Uw wijsheid gegrondvest en al hetgeen daarin is, / hebt Gij een vaste
or(de) gegeven om der wille van U(w) welbehagen. (Gij hebt hen onder-
- 16 geschikt gemaakt?) aan de geest van de mens, die Gij op aarde
geformeerd hebt ten eeuwigen dage / en tot in bestendige geslachten
om he(erschappij te voeren over de were)l(d) in hun tijden. Gij hebt
- 17 hun arbeid aan al hun geslachten toegedeeld, benevens de aa(r)d
daarvan / op de daarvoor bestemde tijden om heersch(appij te voeren
over) in hun (tij)den ()
- 18 van geslacht tot geslacht en de bestraffing om hun vergelding te
doen benevens / al de plagen, die hen treffen. (Gij) hebt
) en het aan al hun kroost toebedeeld naar

19 het getal van de eeuwige geslachten / en alle jaren bij voortduur.
 (Door Uw vernuftig inzicht?) en door Uw wijze kennis hebt Gij
 20 hun loopbaan bepaald, vóórdát / zij er waren. Ja, overeenkomstig
 (Uw) w(elbehagen gesch)iedt alles en zonder U wordt er niets verricht.
 21 / Dit weet ik door het door U gegeven inzicht, want Gij hebt mijn
 oren geopend voor de wonderbare geheimenissen, terwijl ik *slechts* een
 22 schande en een onreine put, een bron van overtreding en een zondig
 bouwsel, een dwalende en verkeerde geest zonder / inzicht en die
 23 terugschrikt voor de zuivere ordinanties *van God*. Wat vermág ik
 te zeggen, zonder dat het geweten wordt en *wat* te doen horen,
 zonder dat het opgeschreven wordt? Alles wordt voor Uw aan-
 24 gezicht met onuitwisbare inkt opgetekend gedurende alle tijden
 bij voortduur en de perioden van het getal der jaren in eeuwigheid
 25 op al hun momenten / en het is niet verborgen noch ontbreekt het
 voor Uw aangezicht.

Wat kan de mens *ter verontschuldiging* over zijn zonde zeggen en
 wat kan hij ter verdediging inbrengen tegen zijn overtredingen /
 26 en wat kan de ongerechtigheid stellen tegenover de zuivere ordi-
 27 nantie? Van ú, God der kennis, zijn alle zuivere daden / en het
 fundament der waarheid, maar van de mensenkinderen de dienst aan
 28 de zonde en werken des bedrogs. Gij schept / de ademtocht op de
 tong en Gij kent haar woorden en stelt de vrucht der lippen vast,
 29 vóórdát zij er zijn en Gij stelt de woorden een perk / en de uiting van
 de adem der lippen een maat, ja, Gij laat de geluiden uitgaan naar
 hun geheimenissen en de uitingen van de ademtochten naar hun
 30 kunstigheid, opdat men / Uw majesteit bekend zou maken en Uw
 wonderdaden in al de werken Uwer trouw en Uw zui(vere) ordinan-
 31 (ties) zou vertellen en Uw naam zou loven / met aller mond en
opdat zij U zouden kennen naar de mate van hun inzicht en U zouden
 prijzen tot in de eeuwen (der eeuwen).

32 En Gij versterkt door Uw barmhartigheid / en *door* de grootte Uwer
 gunst de geest van de mens in het gezicht van het onheil (en zijn
 33 binnenst) rei(nigt Gij) van een menigte van zonde, / opdat hij Uw
 wonderdaden in tegenwoordigheid van al Uw werken zou vertellen.
 (Gij) de oordelen, die mij
 34 troffen en aan de mensenkinderen al Uw wonderdaden, waardoor
 Gij U (in mij bij de mensenkin)deren groot gemaakt hebt.
 35 Luistert, / wijzen en gij, die op kennis zint en bevreesden en weest
 van standvastige zin; () vermeerdert in-
 36 zicht; / rechtvaardigen, laat het onrecht rusten en allen, die oprecht
 van wandel zijt, versterk(t U), weest deemoedig,
 37 weest lankmoedig en veracht niet één van (de geboden Gods (?);
 38 die dw)aaas van hart zijn, hebben geen begrip / van deze dingen en
 (de Uwer) Waar(heid?)
 39 / en de over)moedigen knersen (hun tanden

II

1 () -- (

2 () sterken? ()
 3 () al de onrechtvaardige werken ()
 4 () van daar ()
 5 die het heil in alle – ()
 de wonde, (mij) toegebracht () en die
 6 vreugde lieten horen bij treurigheid en gejuich / bij ()
 die bij ieder onheil een boodschap (van ()
 die sterk waren, toen mijn hart versmolt en (hun kracht) versterkten / bij de (pl)aag; maar Gij geeft het antwoord der tong aan mijn onbesneden lippen en steundet mij door mijn lendenen te sterken
 8 / en mijn kracht te bemoedigen, zodat mijn tred vaststond in het gebied van het kwade; zo was ik een valstrik voor de overtreders,
 9 maar een medicijn voor allen, / die zich van de zonde afkeren: wijsheid voor de eenvoudigen en een standvastige geest voor alle versaaften van hart. Gij steltet mij *wel* tot spot / en hoon voor de trouwe-
 10 lozen, *maar tot* een bron van waarachtigheid en inzicht voor de oprechten van wandel. De onrechtvaardigen hadden mij op het oog(?);
 11 / *ik was het voorwerp van* kwaad gerucht op de tong van de vermetelen; de wauwelaars knersten *hun* tanden. Ja, ik was het *voorwerp van* een spotlied voor de overtreders / en tegen mij barstte de vergadering der onrechtvaardigen los en zij maakten rumoer als onstuimige zeeën: terwijl hun golven in woelige beweging waren, spotten zij slijk / en modder op. Maar Gij steltet mij tot
 13 een banier voor degenen, die ten heil uitverkoren zijn en *tot* een vertolker der kennis, *die vervat is* in de wonderbaarlijke geheimenissen om / (alle) waarheid(slievend) op de proef te stellen en degenen, die de tuchtiging beminnen, te louteren: zo werd ik een getuige tegen degenen, die tolk van de dwaling zijn, maar (een verde / dige)r van allen, die de waarheid schouwen. En ik was een nijldige geest voor allen, die vleier(ijen) zochten; / (zo) maakten
 16 (alle) nietswaardigen rumoer tegen mij als het geluid van het gedruis van vele wateren en de boze aanslagen van Beliël (vervulden) / hun (ged)achten. En zij stortten ten afgrond het leven van de mens, die Gij door mijn mond bevestigd en inzicht geleerd had, / in wiens hart Gij gelegd had *het vermogen* om de bron der kennis voor alle verstandigen te openen; maar zij vervulden dit voor een onbesneden lip / en een vreemde tong, zodat zij werden tot een volk zonder inzicht, doordat zij ten val kwamen in hun dwaling.
 20 IK PRIJS U, HEER, omdat Gij mij gelegd
 21 hebt in de bundel der levenden / en mij beschermd hebt tegen alle valstrikken der Groeve. (Want) vermetelen zochten mijn leven, toen ik steunde / op Uw verbond. Zij toch zijn een ijdele gemeenschap en een Beliëlsvergadering: zij weten niet, dat mij bestaan uit U is
 23 / en dat Gij in Uw genadetrouw mijn leven redt: want uit U zijn al mijn schreden. En, wat hen betreft, uit ú is het, dat zij / mijn leven belaagden, opdat Gij U zoudt verheerlijken door het oordeel over de onrechtvaardigen en U groot zoudt maken in mij bij de / mensen-
 25 kinderen. Want door Uw gunst besta ik.
 Wat mij aangaat, ik dacht: „Sterken staan in het rondom tegen mij
 26 met allerlei / oorlogstuig van hen, zij schieten pijlen af, zonder dat

- R. 8. (*wmbldyk lw'*) *y'sh kwł*, cf. I, 20; 1QS XI, 17. De mens is te nietig om zelf iets te kunnen verrichten; zonder dat God het wil, is hem niets mogelijk (cf. o.a. I, 28v). Een corrector heeft zelfs in II, 23 de strijd van de goddelozen tegen de rechtvaardige als van God uit geschiedende getekend. Een theoretisch dualisme wordt door deze uitspraken niet mogelijk. Een praktisch dualisme (tussen „licht” en „duisternis”) heeft men binnen de secte wel gekend (1QS III, 13-IV, 26).
- R. 9. lees: *wp'w(lth hkynwth) wmspt*, cf. XV, 22. Ook in 1QS III, 25 wordt de schepping der geesten aan God toegeschreven. Onze vraag „abstract of concreet?” is voor het Oosterse denken in bepaalde zin irrelevant: ook als wij geneigd zijn *ruach* met „gezindheid” te vertalen, moet men haar toch nog als concretum blijven beschouwen. Derhalve is de overgang naar „engel” niet groot (cf. 1QS III, 19vv). Alle verrichtingen op deze wereld en aan de hemel zijn in principe (zonder uitsluiting van God als de bepalende factor) op de geesten terug te voeren (1QS III, 25). Voor de nadruk, die de Essenen op de praedestinatie hebben gelegd, cf. Flavius Josephus, *Ant.* XIII, 5, 9 (172): „de Farizeën zeggen, dat iets, maar niet alles het werk van de *Heimarmenē* is Het geslacht der Essenen acht van alles de *Heimarmenē* de meesters (173) De Sadduceën aanvaarden de *Heimarmenē* evenwel niet”
ntyth šmym: cf. Jes. 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 51, 13; Jer. 10, 12; 51, 15; Zach. 12, 1; Job 9, 8; Ps. 104, 2.
- R. 10: „Voor Uw eer”; het doel van de schepping is Gods eer (cf. II, 24; XIII, 11). *kwł (šb'wtyw tkn)th lwšwnkh*, cf. XIII, 9 en I, 15.
rwhwt 'wz zijn niet „krachtige winden” (zo Baumgarten-Mansoor, JBL LXXIV, p. 117 en Bardtke TLZ 1956, Sp. 151), maar „krachtige geesten”; de hemellichamen zijn niet levenloze dingen, maar geesten, die van God hun bepaalde opdrachten hebben ontvangen, welke zij naar vaste ordnantien (*hwqym*) volbrengen. Dit geldt evenzeer voor de hemelverschijnselen als bliksem, hagel etc. Vgl. Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*³, p. 323.
btm met infin., cf. Zef. 2, 2; als inleiding van een bijzin: Gen. 45, 28; II Kon. 2, 9; Job. 10, 21 en IQH I, 19, 20.
- R. 11: *lml'ky q(wdš bgwrlwtm w)lrwhwt*. Cf. VIII, 12 en 1QS III, 24. Voor „heilige engelen” cf. Matth. 25, 31; Hand. 10, 22; Openb. 14, 10.
bmmšlwtm: iedere geest heeft een bepaald gebied (*gwrl*) toegewezen gekregen om daar te heersen (cf. 1QS III, 20 vv; IV, 19).
- R. 11-13. De opsomming van de geesten geschiedt voor het begrip van de aanhangers van het oude wereldbeeld „van boven naar beneden”. De volgorde, waarin de hemelverschijnselen worden genoemd, verschilt niet veel van Jes. Sir. XLIII, 1-14.
m'wrwt: de zon en de maan, cf. Gen. 1, 14 vv.
kwkbym: de sterren, cf. Gen. 1, 16. Vooral de sterren werden in het volksgeloof met engelmachten geïdentificeerd, cf. Bousset-Gressmann, a.w. 321, 322; de „wachters” (*'yrym*) zijn van oorsprong circumpolair-sterren en met engelmachten gelijkgesteld (Dan. 4, 10; 20; cf. Egypt. *ihm. w šk(wrd)*, J. Vandier, *La religion égyptienne*, 80). Deze sterremachten hebben zo een eigen wil en verantwoordelijkheid (Jes. 24, 21; I Hen. 18, 13-16; 21, 3-6).
lntybwt(m 'bym wrwhwt) lms'm: onzekere conjectuur op grond van IQM X, 12 en Jes. Sir. 43, 11.
zqym: cf. Spreuken 26, 18.
brqym: Jubil. 2, 2.
'wsrwt mhšbt: de kunstig vervaardigde schatkamers van de winden, het vuur, de hagel, het water etc. (cf. Jes. Sir. 43, 14; 39, 30 en Jes. Sir. 39, 28vv; I Hen. 60, 11; Jer. 10, 13; Ps. 33, 7).
lhpšyh(m) : hps als „bezigheid, werkzaamheid”, cf. Jes. 58, 3; 13; Jes. Sir. 10, 26).
- R. 13: *bkwhkh*: cf. Jer. 10, 12 (= 51, 15).
- R. 14: *w(mh)šbyhm*: de *š* van *mhšbyhm* is nog gedeeltelijk te lezen en maakt de conjectuur vrijwel zeker; zie overigens III, 32.
bm: wat in de zeeën, de oerwateren en de diepten is.
- R. 15: De lacune in de tekst is moeilijk te herstellen. Het vermoeden is misschien

gegrond, dat hier de gedachte uitgesproken is, dat aan de mens alles werd onderworpen (cf. 1QS III, 17; Ps. 8, 7; Gen. 1, 28)
yšrt: het object is de mens ('*dm*), die (als genus) een plaats op aarde heeft „tot in eeuwigheid”. Bardtke (ThLZ 1956, Sp. 151) leest: (und hast das Los fallen lassen) dem Geist des Menschen op grond van 1 QS IV, 26.

R. 16: *lm(mšll tbl) bqsyhm*: de *l* van *tbl* is nog gedeeltelijk zichtbaar.
m(š)pt: zeer waarschijnlijk is bedoeld de wijze, waarop de mens zijn werk verricht; ook dat is door God gepraedestineerd.

R. 17: *bmw'dyh*: het suffix slaat ongetwijfeld op '*bwdh* (r. 16) terug.
lmmš(l) is zeker aan te vullen.
wpqwdt šlwm maakt het vrijwel zeker, dat ook in 1QS III, 15 *šlwm* als *šillūm* („vergelding”: Hos. 9, 7) en niet als *šālōm* („welstand, vrede”) dient te worden opgevat. Vergelijk de overeenkomst in woordenschat tussen de onderhavige passus uit 1QH en 1QS III, 14-15.

R. 18: '*m*: dittografie.
ngy'yhm: lees: *ngw'yhm*: voor dit gebruik van de gesubstantiveerde infinitivus of qitṭulvorm vgl. r. 6 *supra*.
wtpgh: het suffix slaat terug op een woord (waarschijnlijk: '*bwdh*, cf. r. 16!), dat in het voorafgaande verloren ging. Misschien is aan te vullen: „Gij hebt alle werk vastgesteld”: (*tknth kwl 'bwd*)*h*.

R. 19: *ḏ'tkh*: de rollen van Qumrān zijn sterk door de Chokma beïnvloed (cf. b.v CDC II, 3-4); *t'(w)dtm*: cf. r. 7.

R. 20: Lees: *w'l py r(šwnkh yh) yh kwl*: cf. 1QS XI, 18 en 1QH I, 8.

R. 21-39: *Gods majesteit en 's mensen nietigheid*.
 Deze pericoop stelt op schrille wijze Gods majesteit en rechtvaardigheid tegenover de nietigheid en de zonde van de mens. Deze gedachte impliceert elders (X, 2-12; XII, 27-36; XVIII, 11-32) het volstreckte onvermogen van de mens om iets te doen, indien God het hem niet geeft te doen (cf. I, 8 en 20). *Hier* valt meer de nadruk op de ernst der zonde en Gods genadige „herscheping”. De pericoop eindigt met een oproep aan de gelovigen deze God niet te verlaten.

R. 21: '*lh* slaat kennelijk op de vorige pericoop terug, waarin de grote nadruk viel op Gods praedestinatie bij schepping en onderhouding van hemel en aarde en van al wat leeft.

glyth 'wzny: voor de uitdrukking cf. CDC II, 2. De betekenis komt „openbaren” nabij. Deze openbaring wordt toegeschreven aan de Geest, die God de dichter gegeven heeft (cf. XII, 12; XIII, 19; XVI, 11; XVII, 17; frag. 3, 14).

rzy pl' rāz (Dan. 2, 18v.; 27; 29vv.; 47; 4, 6; Jes. Sir. 8, 18) is in de Septuaginta met *μυστηριον* vertaald; bedoeld zijn „die geheimen Gedanken, Pläne und Veranstaltungen Gottes, die sich dem menschlichen Verstande, überhaupt jeder untergöttlichen Beobachtung entziehen und daher denen, für die sie bestimmt sind, offenbar gemacht werden müssen (cf. W. Bauer, Wörterb. z.N.T., 961). *pl'* duidt het voor het menselijke begrip ongewone en raadselachtige, het „mogelijk onmogelijke” aan: de praedestinatie is bij uitstek een „wonderlijk mysterie”.

w'ny ysr etc.: Jes. 29, 16 en Rom. 9, 20.

mgbl: van de stam *gbl* (= „knedn”).

R. 22: De diepe ervaring van eigen zondigheid en totale onwaardigheid contrasteert fel met de zuivere daden van God en Zijn grootheid.

swd kan hier moeilijk de bekende betekenis „beraadslaging, geheim, besloten gemeenschap” hebben. Evenals in I, 27 moet het wel „fundament” aanduiden (zo ook II, 10?).

kwv: niet „oven”, maar blijkens 1QH III, 8, 10 en 12 een substantief afgeleid van de stam *kwv* (= *krh*) „rond zijn, uithollen, graven”. In de bovengenoemde plaatsen is het voor de baarmoeder gebruikt, in bab. Sabb. 140b blijkbaar voor de vrouwelijke pudenda. De betekenis „put, bron” is hiermee in verband te brengen.

mbnh: in de kanonieke literatuur alleen in Ezech. 40, 2 („bouwsel”). Hier en in XIII, 15 (cf. VII, 4) betekent het „lichaamsstructuur”, dan ook „lichaam”, zoals in 1QS IV, 20 (waar het woord *mbny* gespeld is: cf. Y. Yadin: A note on DSD IV, 20 (JBL 74 (1955), p. 40).

n'wh: cf. Spr. 12, 8; I Sam. 20, 30; 1QS V, 24.

nb'th: part. fem. nif. van *b't*, cf. Esther 7, 6.

- R. 23: *mšpty šdq*: cf. I, 30. Bedoeld zijn de zuivere beschikkingen van God, waaraan de mens als zodanig niet beantwoordt.

Niets blijft voor de hemel verborgen van wat op aarde geschiedt; alles wordt gehoord en op de hemelse tafelen opgeschreven. Deze voorstelling treffen wij reeds in het O.T. als Ansatz aan en is verder uitgewerkt in de pseudo-epigrafische litteratuur, cf. Bousset-Gressmann, *Relig.*³, S. 258; W. Bauer, *Wörterb. z.N.T.*⁴, 256-7; CDC III, 3.

- R. 24: *tqwpwt*: cf. 1QS X, 1, 2; 1QH XII, 5, 6; Ps. 19, 7; Jes. Sir. 43, 7.

tqwpw duidt de omloop van zon of maan aan, gerekend van het punt van opkomst tot de plaats van ondergang. De orde in deze kringloop bepaalt dagen, maanden en jaren. Het Griekse „periodos” geeft de betekenis het beste weer.

nstrw: het subject is *hkw* uit r. 23.

- R. 26: De oorspronkelijke tekst luidde: *mh yšyb 'l kwl mšpt hšdq*, „wat vermag hij te antwoorden op iedere zuivere verordening?“, maar een „corrector” wijzigde de tekst in *mh yšyb 'wl cl mšpt hšdq* door boven 'l een Waw te schrijven en *kwl* in 'l te verbeteren (verg. de fotocopie). 'l *hd'wt*: cf. XII, 10; fragm. 4, 15; fragment 8, 9 (?) ; 1QS III, 15. Evenals in 1QpH is ook hier de Godsnaam in het Oud-Hebreeuwse (Phoenicische) schrift geschreven.

- R. 27: *swd h'mt*: cf. 22 en V, 9.

Hetgeen de mens verricht is *rmyh*: „het nietige en waardeloze, het valse en leugenachtige”, dat in tegenstelling staat met het ware en rechtvaardige, dat God doet. *rmyh* is een synoniem van 'wmm: het is, evenals de zonde, in wezen geen handeling, maar een karikatuur (Pedersen, *Israel I-II*, 411); het brengt vloek met zich mee (a.w., 441).

- R. 28: „vrucht der lippen”, cf. Spreuk, 18, 20.

- R. 39: *qwym* als „geluiden” cf. Ps. 19, 5.

- R. 30: lees met Baumgarten-Mansoor: *wm(šp)l(y s)dqh*.

- R. 31: „Inzicht” (*škl*) is een gave des Geestes (1QS IV, 3). Daarom zegenen de priesters de secteleden ook met de woorden:

Moge Hij (=God) uw hart verlichten

met het inzicht ten leven (1QS II, 3).

De ene mens heeft meer deel aan de Geest van God dan de andere; zo zal men in 1QH IX, 15v. moeten lezen:

De ene mens is rechtvaardiger dan de andere

en de één wijzer (dan de ande)r.

Het ene lichaam (lett. vlees) is eervoller dan het

andere (leem)boetseersel

en de ene geest is groter dan de andere.

Verg. ook 1QS IV, 24; V, 24; VI, 14 en 18.

De terminologie vertoont ook hier een sterke beïnvloeding door de Wijsheidslitteratuur.

Aan het slot van de regel leze men *l'wlmy* ('d).

- R. 32: *wgdwl*: cf. r. 6.

„geest van de mens”: de waarheid, hier uitgesproken, geldt voor ieder (gelovig) mens, maar door het verband heeft het er alle schijn van, dat de dichter van eigen ervaring spreekt. De andere liederen pleiten voor deze gedachte.

Lees misschien *w(twkm) bšrw) th(rt)h* op grond van 1QS IV, 20, 21.

Thrth is zeker op grond van de letterresten. *Twkmy* (of: *tkmy*) betekent „ingewanden” (cf. VII, 4; fragm. 47,5; in Pesikta Rabbathi 23 komt een overigens onbegrijpelijk *twkmydh* naast *bšr* voor: waarschijnlijk is de vorm een verschrijving voor *twkmy*, cf. Y. Yadin, *JBL* 74 (1955), 41-2).

- R. 34: 'šr hgbth *b(y ngd bny)* '(dm), cf. II, 24-5.

šm'w: een oproep, herinnerend aan CDC I, 1 en II, 2.

- R. 35: Lees: *wmmhrym*: de resten van de eerste letter wijzen eerder op een Waw dan op een He. Blijkens II, 9, worden de *nhrmym* of *nmhry lb* gelijk gesteld met de *ptyym* (cf. ook 1QpH XII, 4). Het zijn de onervarenen, aan wie de wetenschap in diepere zin ontbreekt, de zwakken, die gemakkelijk te verleiden zijn (cf. J. T. Milik, *RB* LIX (1952), 412v. bij 1QpMicha fragm. i, 3, 4)

yšr smwk: cf. Jes. 26, 3; 1QS IV, 5; VIII, 3; 1QH II, 9. De *yšr* is steeds immanent, van de mens uit gedacht; de *ru'ah* daarentegen is steeds transcendent en van God aan de mens gegeven. Wel ontmoeten beide begrippen elkaar in de „gezindheid”, maar de richting is verschillend.

R. 37: Lees misschien: *w' l tm'sw bkw(l mšpty 'l*, cf. 1QS III, 5.

Vul met Baumgarten-Mansoor aan: *wks(yly lb* op grond van Spreuk. 12, 23 en Pred. 7, 4.

R. 38: Lees *w'r)yšym yhrwq(w šnym*, cf. II, 11 en Ps. 37, 12.

II, 1-19. Gods genadige redding in levensgevaar

Deze pericoop beschrijft, hoe de dichter aan de haat en de vervolging van de goddelozen ontkwam door Gods genade, hoewel sommige medestanders hem op het kritieke moment nog verlieten en gemene zaak met de onrechtvaardigen maakten. De eerste vier à vijf regels zijn praktisch geheel verloren gegaan. Daarin schijnt beschreven te zijn de geestelijke en lichamelijke pijn, die de dichter door zijn tegenstanders moest verdragen.

R. 5: Blijkens de punten boven en onder het woord, werd het oorspronkelijke *'mt* gewijzigd in *šdq* „heil”.

Vul aan: *mšš m(kt)w* op grond van de letterresten en Jes. 30, 26.

Vul aan: *l'bl wg(ylh* na het voorafgaande *šmhh*.

R. 6: Lees: *wm'mšy (kwhm)*, cf. II, 8.

R. 7: Lees: *lpny (ng)'*, cf. I, 32.

„Antwoord der tong”, cf. Spreuken 16, 1:

Het antwoord der tong is van JHWH.

Vul aan tot: *l'(rwł) špty* op grond van II, 18.

R. 8: Het gebied van het kwade bedoelt niet de wereld als zodanig aan te duiden, maar de plaats waar de dichter zich tijdens zijn verdrukking door de goddelozen bevond.

ph: het resultaat van de vervolging was het tegendeel van wat de goddelozen zich hadden voorgesteld: in de strikken, die zij voor de dichter gespannen hadden, vielen zij zelf, zegt II, 29.

mrš': „medicijn”, niet „arts”, op grond van het parallellisme met *'rmh* en *yšr smwk*.

R. 9: *bwgdym*: cf. 1QpH II, 1 vv. en CDC I, 12.

R. 10: *swd*: cf. I, 22.

w'hyyh 'l 'yn rš'ym. De lezing *'yn* is a priori te verkiezen boven de transcriptie *'wn* („zonde”), aangezien het laatstgenoemde in de rollen doorgaans *'wum*, derhalve plene, geschreven is. Bij de lezing *'yn* („oog”) is de letterlijke vertaling: „ik was op het oog van de onrechtvaardigen”. Deze uitdrukking zou parallel kunnen zijn met onze zegswijze: „zij hebben mij op het oog”. Daarop is de door ons voorgestelde vertaling gegrond.

R. 11: *ngynh* = citherspel, maar ook „spotlied” (Ps. 69, 13; Klaagl. 3, 14; Job 30, 9)

R. 12: *qhlt* („^qhillat”), cf. Deut. 33, 4; Neh. 5, 7; Jes. Sir. 7, 7.

nhšwl is m.i. een nomen met Lamed-suffix (cf. Gesenius-Kautzsch, Gramm., par. 85 s) van de stam *nhš*, „slang”. Ligt de voorstelling van de zeeslang, die door zijn bewegingen de golven opzweept, aan het woord ten grondslag? *glyhm*, cf. II, 28 en voor gedachte en formulering Jes. 57, 20.

R. 13: *ns* is de banier (hier de dichter zelf), waarom zich de geestverwanten verzamelen. De auteur van deze liederen is de persoon, die de zijnen de kennis, vervat in de geheimenissen Gods, kon vertolken.

R. 14: Lees (*kwl bny*) *'mt*, cf. 1QS IV, 5. *'whby mwsr*, cf. o.m. Spreuken 12, 1. *'yš ryb* is een aan de rechtspraak ontleende term.

Aan het eind van r. 14 en het begin van r. 15 is op grond van de letterresten met zekerheid aan te vullen: *wb'l (mdn)ym*, cf. V, 35 (Spreuken 18, 18; 19, 13).

R. 15: „Allen, die de waarheid schouwen”, cf. Jes. 30, 10; ook hier zijn daarmee de volgelingen van de dichter bedoeld.

Lees: *hl(qwt)*, cf. II, 32; Jes. 30, 10 en Dan. 11, 32. Met „degenen, die vleierijen zochten” zijn de mensen van het compromis bedoeld, die de fel-antithetische houding van de dichter afkeurden. In 1QpH V, 11 is sprake van „het huis van Absalom en hun raadslieden”, die zween bij de tuchting van de Leraar der Gerechtigheid en hem niet hielpen tegen de Leugenaar, die „de wet verachtte temidden van de naties”.

- R. 16: Lees: (*wkwł*); *kqwl* etc.: cf. Jer. 10, 13 (= 51, 16).
Bly'l: Beliel is de gangbare term voor de duivel in de rollen. De uitdrukking die waarschijnlijk uit *bly* „niet, geen” en *y'l* („nut”, verwant met *to'elah*: Jes. Sir. 30, 23; 41, 14) is samengesteld, komt in de pseudo-epigrafische literatuur geregeld voor.
 Lees aan het slot van de regel: (*ml'w*). Voor *ml'* met dubbele accus. cf. Jes. 22, 2; Nah. 3, 1 (Ges.-Kautzsch, par. 117 z).
- R. 17: Lees: *mh*)*šbwtm*.
gbr heeft soms een kollektieve betekenis, cf. IQS X, 18. Bedoeld zijn in dit verband die mensen, die eertijds volgelingen van de dichter waren, maar door diens tegenstanders verleid werden, zodat zij van hem afvielen. In geestelijke zin betekende dit in het oog van de auteur van deze liederen uiteraard hun ondergang.
- R. 18: Bedoeld is het vermogen, dat degenen, die zich nu lieten verleiden, destijds bezaten om tot de diepste grond van het weten aangaande de goddelijke Waarheid door te dringen.
mbynym: de leden van de sekte, de volgelingen van de dichter.
wymyram: hif'il van *mur-* „verwisselen”, geconstrueerd met *bē*. Het suffix *-m* bevat blijkbaar de bevestiging, het inzicht (r. 17) en het vermogen om de bron der kennis te openen (r. 18)samen.
rwl: cf. I, 6.
- R. 19: *lšwn 'hrt* betekent hier wel niet: „vreemde taal”, maar „vreemde tong” in de betekenis van een Gode-vijandige tong.
hlbt: cf. Spreuken 10, 8 en 10:
 „„maar wie dwaas van lippen is, komt ten val”.
- II, 20-30: „Door Uw gunst besta ik”.
 De dichter dankt in deze korte hymne zijn God voor de redding, die niet mogelijk leek. Hij ziet nu de zin van het lijden: de verheerlijking van Gods naam bij het oordeel van degenen, die hem dit hebben aangedaan. De onrechtvaardigen worden het slachtoffer van eigen toelig.
- R. 20: *'wdkh 'dwny* „ik prijs U, Heer” vormt het stereotype begin van talrijke hymnen uit IQH. Daarnaast komt *brwk 'th 'dwny* als aanhef voor. „Bundel der levenden”, cf. I Sam. 25, 29; Jes. Sir. 6, 15 (70 : 16).
- R. 21: *mwšy šht*: cf. Spreuken 13, 14; 14, 27; II Sam. 22, 6; Ps. 18, 6; CDC XIV, 2. Lees op grond van kleine letterresten: (*ky*) *'ryšym*: cf. Ps. 86, 14.
- R. 23: Een corrector wijzigde een woord, dat ook met een *Mem* begon in *m'tkh* en verkreeg daarmee een dogmatische verbetering van de eerste orde: alles komt uit God voort (IQH, I, 3vv), ook het feit, dat de goddelozen de rechtvaardige vervolgen.
- R. 24: *grw 'l nšy*, cf. Jes. 54, 14.
- R. 25: *sbbwm* werd door Sukenik aanvankelijk gecorrigeerd in *sbbwny*- „zij omringden mij”. Is het onmogelijk de vorm te interpretern als een adverbium op *-wm* (verg. *pt'wm* (uit *pēta'*) en Ges. -Kautzsch, par. 100h)?
- R. 26: Sukenik transcribeert thans: *wyprw* (eerder: *wyurw*); de eerstgenoemde vorm zou in III, 27 terugkeren. Dit is echter niet zeker en zelfs zeer te betwijfelen. Ook hier schijnt oorspronkelijk *wyurw* gestaan te hebben. Op de fotocopie kan men nog zien, hoe de eerste *Waw* van *yurw* door een verbindingsstreepje met de *Reš* verbonden is, waardoor de letter veel op de *Pe* ging lijken. Om welke reden dit woord zo verbeterd is, wordt niet duidelijk; *wyprw* is bovendien moeilijk te vertalen; de beste oplossing is m.i. nog gelegen in een afleiding van de stam *prw* of *pwr*. *pwr* betekent als substantief ongetwijfeld „het geworpene, het lot” (cf. V. Christian, Zur Herkunft des Purim-Festes, Bonner Biblische Beiträge I, pag. 36).
l'yn mwp': vgl. II, 8; Spreuken 6, 15; 29, 1; II Kron. 21, 18; 36, 16.
lhw b hnyt: vgl. 1 Sam. 17, 7 *lahebēt hānīt*: het flikkerend gedeelte van de lans, de lanspunt. Voor *lhw b* vgl. I, r. 6.
'wkl't 'sym: vgl. III, 29; XVII, 3.
- R. 27: *nšz zrm*: vgl. Jes. 30, 30.
lmzurwt etc.: vgl. Jes. 59, 5. Het ene beeld na het andere wordt hier op de goddeloze toegepast. *zwr* betekent „persen”, „uitdrukken”, dan ook „uitbroeden”. *bq'* in de betekenis „uitbroeden” komt voor in Jes. 34, 15 (vgl. Jes. 59, 5). Maar bij alle overeenstemming met Jes. 59, 5b krijgt men

op deze wijze niet een goede zin. Veeleer moet men *mazzôrôth* in verband brengen met *mazzôrôth* in Job 38, 32, door Theodotion getranscribeerd als μαζοροθ. De LXX heeft in II Kon. 23, 5 *mazzâlôth* met *mazzôrôth* geïdentificeerd, hetgeen taalkundig mogelijk is. Deze vorm *mazzâlôth* moet wel samenhangen met het Ass. *manzazu* of *mazzaltu*, „plaats van een ster(regodheid)”; *mazzâlôth* resp. *mazzôrôth* betekent dus: „sterrebeelden, sterrenconstellaties”. *bq'* kan blijkbaar ook met „opspringen” vertaald worden (Jes. 35, 6; 58, 8). Zo krijgen wij de betekenis: „Tot aan de sterren verheffen zich onheil en nietswaardigheid”. Aan de andere kant schijnt men toch van Jes. 59, 5 uitgegaan te zijn (cf. CDC V, 14v.). Als zo vaak in de rollen heeft men echter de tekst een andere betekenis gegeven door kleine wijzigingen in de consonantenvorm van een woord.

R. 28: *bmys lby*, cf. Jozua 7, 5.

R. 29: *ršt* etc., cf. Ps. 9, 16; 35, 8.

phym etc., cf. Jer. 18, 22.

**mdh bmyšwr* werd door een corrector toegevoegd, maar behoort zeker tot de oorspronkelijk bedoelde tekst. De woorden zijn ontleend aan Ps. 26, 12 (cf. r. 30). Als in IQpH III, 1 betekent *bmyšwr* hier wel „ongehinderd”. Cf. *bmyšrym* in Hooglied 7, 10 (9).

R. 30: In tegenstelling met Ps. 26, 12 is *b* voor *m qhlm* weggelaten, waarschijnlijk uit de overweging, dat de schrijver zich met de goddelozen en hun vergadering nooit zou willen inlaten. Zo moet hier *m qhlm* opgevat worden als *qhl m* met de praepositie *mn*, waardoor duidelijk een *scheiding* wordt aangegeven.

šmkh in plaats van het heilig tetragram (vgl. Ps. 26, 12), dat enkel in Bijbelteksten (en dan nog meestal in phoenicisch schrift) voorkomt.

II, 31-39: Ook in de nood trouw aan God gebleven.

De dienst aan God dreigde met de dood bezegeld te moeten worden, maar de Heer heeft de dichter staande gehouden: onverschrokken bleef hij zijn goddelijke opdracht vervullen.

R. 31: Lees **ykhk 'š(yt)h* op grond van Ps. 32, 8, waar **cšh* gelezen moet worden (in plaats van **y'šh*), cf. ook Spreuken 16, 30.

„Leugenboden”, cf. IV, 9. *kzb* „leugen” is niet veel anders dan „verleiding” (II, 14) en „bedrog” (IV, 7): het is het nietswaardige, dat Belief toebehoort. Hier zijn met de leugenboden, evenals in II, 14, de tegenstanders van de dichter bedoeld.

R. 32: „Die vleierijen zoeken”, cf. II, 15.

dmw lšpwk: een arameïserende constructie als in IQS IX, 14.

**l* in de betekenis „wegens”, cf. Gesenius-Buhl, Wörterbuch¹⁷, sub voce **l* (1 i).

R. 33: Lees **ps ky (lw' yd)*w* op grond van II, 22.

R. 34: **ly* „mijn God” is in phoenicisch schrift geschreven.

R. 36: Lees *hwwt r(š'y)m* op grond van Spreuken 10, 3, hoewel de uitdrukking daar een andere betekenis heeft.

lhmry cf. II, 18v, IV, 10v en XIV, 20.

yšr smwk cf. I, 35.

R. 37: Conjectuur: *n(tny)*. Sukenik leest de eerste letter als *He*, maar waarschijnlijker is een *Nun*, waarmee een volgende letter (een *Taw*?) verbonden is.

(*ywš*)*mw*: een niet geheel zekere conjectuur. Bedoeld is een pass. qal of een hof'al-vorm van *šym* - „stellen”. Cf. VII, 34.

R. 38: *šht*: een gedeelte van de *šin* is nog te zien.

š's'y(hm) — „hun kroost”.

R. 39: *lmwdykh* cf. VII, 10; 14.

A. S. VAN DER WOUDE

Vox Theologica, Jaargang XXVI

Register van besproken boeken naar auteursnaam of verzameltitel

Aalders, C. G.	155	Kierkegaard, S.	157, 193
Aland, K.	66	Kirchenlexikon, Evangelisches	
Bakker, R.	163		27, 28, 98, 130, 161
Beckmann, J.	159	Klink, J. L.	25
Berger, H.	124	Koole, J. L.	63
Bertsch, A.	188	Kret, A. J.	158
Born, A. van den	123	Kristensen, W. B.	137
Bosch, J.	163	Leeuw, G. van der	30
Brunner, E.	26	Leeuwen, P. J. van	125
Brunotte, H.	27, 28, 98, 130, 161	Lindijer, C. H.	190
Buess, E.	94	Loen, A. E.	194
Bultmann, R.	157	Lohmeyer, E.	65
Campenhause, H. von	123	Lüthi, K.	123
Caron, W. J. H.	195	Luiscus, C. A. F. van Stipriaan	129
Climacus, Johannes	157	Maskerspel	131
Conzelmann, H.	65	Matzkow, W.	66
Dibelius, M.	64	Melanchton	31
Dijk, K.	97	Miller, Madeleine en J. Lane	61
Dijk, M. P. van	158	Nauta, D.	193
Dijk, R. van	195	Niftrik, G. C. van	129
Documenten van de Ned. Herv.		Oberman-Oberman, H.	128
Kerk	160	Panorama der Wereldkerk.	128
Doorn, C. L. van	155	Pascal, B.	193
Engelland, H.	31	Peursen, C. A. van	95, 162
Eranos-Jahrbuch 1954	195	Polman, A. D. R.	191
Erdmann, C.	192	Ratschow, C. H.	127
Faber, H.	196	Ridderbos, J.	62
Fagel, P.	29	Ridderbos, N. H.	195
Föhrer, G.	63	Rissi, M.	26
Franciscus van Assisi.	192	Roubos, K.	189
Frank, E.	126	Rudolph, W.	61
Fröbe-Kapteyn, O.	195	Ruler, A. A. van.	29, 129
Ganzevoort, B. W.	126	Schilder, K.	93
Gilhuis, J. C.	98	Sevenster, J. N.	190
Gispen, W. H.	92	Smedes, L. B.	93
Graaf, W. de	92	Sizoo, A.	156
Grosheide, F. W.	155	Smit, M. C.	160
Heering, G. J.	162	Smits, C.	64
Heinemann, F.	95	Snijders, L. A.	62
Helbig, G.	156	Søe, N. H.	96
Hertzberg, H. W.	188	Staverman, M.	29
Hirsch, E.	193	Steinz, P. W. J.	129
Hoek, J. A.	93	Storm, P.	193
Hofmann, H.	27	Szekeres, A.	194
Itterzon, G. P. van	67	Uit den Bogaard, M. Th.	92
Jacobs, P.	124	Visser, P.	161
Jaeger, W.	95	Weber, O.	27, 28, 98, 130, 161
Jaspers, K.	157	Weiland, J. Sperna	157
Jeremias, J.	25	Wiberg, B.	25
Jong, J. M. de.	129	Wiersinga, H. A.	28
Jonge, M. de	66	Woordenboek, Bijbels	123
Jonker, C. C.	195	Zeitschrift für die neutestament-	
Jülicher, A.	66	liche Wissenschaft	99
Kalmijn, D.	159	Zimmerli, W.	92
Kellerhals, E.	67		

Boekbesprekingen

J. SOETENDORP, *Schepping en Ondergang in het Oude Oosten*. Moussaults Uitgeverij N.V., Bussum 1956. 94 blz., geb. f 6.90.

Na een „woord vooraf” van Prof. Dr. P. A. H. de Boer biedt de rabbijn van de Liberaal Joodse Gemeente te Amsterdam in dit boekje een vergelijking van de bijbelse verhalen over schepping en zondvloed met hun oude oosterse parallellen in twee hoofdstukken. In een kort derde hoofdstuk bespreekt de schrijver ter kenschetsing van de Israëlitische profetie enige onheils- en heilsaankondigingen van elders en waagt hij zich ook aan een enkele principiële uitspraak betreffende het godsdiensthistorisch onderzoek en het geloof in de geïnspireerde bijbeltekst. Dit werkje, literair en wetenschappelijk gezien van bescheiden verdienste, getuigt van een sympathieke studiezin bij de schrijver, brengt de lezer in na contact met diens lectuur en schenkt hem enige schone antieke teksten in vertaling.

Warmond.

J.S.S.

DR. K. H. MISKOTTE, *Als de goden zwijgen*, Over de zin van het Oude Testament. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1956, 393 blz.

Het lijkt mij toe, dat dit boek een van de belangrijkste theologische werken is, die de laatste tijd ter tafel zijn gekomen. Het heeft twee zeer grote kwaliteiten: het is voluit theologisch, zonder zich evenwel in onbruikbare abstracties en levensvreemde constructies te verliezen, het is overal echt, warm, „practisch”. In de diepste zin ter zake én het rukt met groot divinatorisch vermogen perspectieven open, waarop talloze theologen wellicht langs de kant van de weg hebben zitten wachten. Ik weet niet, wat er onder theologen in de vuurlinie zoal aan collegiaal dienstbetoon plaatsvindt, maar dit boek sprak mij aan als broederlijke dienst in de meest bemoedigende zin van het woord, waarbij de een de ander uit zijn begenadigde inzichten alles tracht mee te delen wat maar mededeelbaar is.

Als de goden zwijgen wil de tolk en getuige van vandaag terugleiden naar de boodschap van het O.T., die juist in onze wereld van verwelkende religie en massief nihilisme broodnodig gehoord moet worden. Daartoe wordt in een Kleine tijdspiegel een — knappe! — analyse gegeven van de hedendaagse mens in zijn dubbelzinnigheden, vervolgens worden onder het hoofd Getuigenis en vertolking — op magistrale wijze! — die trekken van het O.T. naar voren gehaald, die juist voor hem van belang zijn en tenslotte wordt een reeks Proeven van toepassing gegeven, waarin de actualiteit van verschillende tekstgedeelten met klem wordt aangetoond.

Over Prof. Miskotte's barokke en gewrongen schrijfrant is al veel en vaak gemopperd. De lezing van dit boek wordt er aanvankelijk ook enigszins moeizaam door. Maar ik heb me er ditmaal dwars doorheen gelezen en ik had tenslotte zelfs het gevoel, dat in deze ietwat excentrieke stijl misschien toch dingen gezegd en vooral ook gesuggereerd kunnen worden, die op een andere wijze waarschijnlijk heel moeilijk te zeggen zijn.

Een afgeronde theologie van het O.T. wordt hier niet geboden en een afdoende opklaring van de nevels rondom hetgeen men saecularisatie pleegt te noemen nog minder. Wat het laatste betreft: men kan de desbetreffende literatuur ruwweg in twee categorieën verdelen. De eerste categorie omvat de schrijvers, die een imponerend stukje theorie op papier weten te zetten, maar die daarmee in de meeste gevallen tevens de indruk wekken aan de zaak zelve nauwelijks geroken te hebben. De tweede categorie omvat hen, die eigenlijk alleen maar nieuwe vragen oproepen, maar van wie men in ieder geval kan zweren, dat de pijn van de zaak hun voluit in de botten zit. Er schijnen nu eenmaal weinig onderwerpen aan de orde te zijn, waarin ons zozeer de rol van von Münchhausen te water is toebedeeld.

De marges van Als de goden zwijgen zullen ongetwijfeld vol vraagtekens komen te staan en dat niet alleen bij de Kleine tijdspiegel. Maar het zijn geen vraagtekens om in een recensie te laten paraderen. Men zal met vraagtekens en uitroepetekens alleen maar opnieuw op weg kunnen gaan. Een theologische picnic biedt dit boek bepaald niet. Een warm bed, dat het einde van de reis suggereert nog minder. Maar het laat in een flits iets zien van de vreemde verten Gods en duwt een kaart in handen, haastig geschetst, van de eerste paar mijlen. Het zou schande en jammer zijn om het ongelezen te laten.

Groningen

A.J.N.

D. DR. MARTIN DIBELIUS, *Paulus*. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und zu Ende geführt von Dr. Werner Georg Kümmel. (Sammlung Göschen Band 1160). Walter de Gruyter & Co., Berlin 1956. 155 blz., f 2.70.

Na vijf jaar verschijnt een „2. durchgesehene Auflage“ van dit even rijke als beknopte boekje, dat voor twee derde van de hand van Dibelius, voor de rest van Kümmel stamt (zie V.T. XXIII (1952), 24). Deze nieuwe druk is op enkele aanvullingen bij de literatuurlijst na (men leze daar Schniewind voor Schneidewind) gelijk aan de eerste. Afgezien van A. D. Nock's boekje in de Home University Library (1938) is deze inleiding in leven en denken van de apostel enig in zijn soort. En, zoals wel algemeen bekend, het is een voortreffelijke inleiding, die zonder in finesses de omstreken kwesties te behandelen, een beeld van Paulus probeert te geven onder verschillende aspecten: zijn tijd, zijn persoonlijkheid, levenswerk, getuigenis en theologie enz. Onder veel is b.v. Dibelius' beschrijving van Paulus' bekering opmerkelijk: de grote schok was voor Saulus in te zien, dat God tegen alle joodse verwachting in de Messias naar die verachtelijke vissers en tollenaars uit Galilea had gezonden. Waarom zou hij, Saul, de Messias dan niet aan die andere wettelozen, de heidenen, verkondigen? — Vooral om de wijze waarop de stof gestalte heeft gekregen is dit boekje voor mijn besef een meesterwerk.

Warmond

J.S.S.

DR. A. VAN DEN BORN e.a., *Bijbels Woordenboek*. Afl. 3 ISAIAS-NACHOR. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1956. Tweede druk.

De derde aflevering van het Bijbels Woordenboek werd ons toegezonden door de uitgever. Voor de beide vorige afleveringen zie men 25e jg. no. 4 en 26 jg. no. 4. Weer moet gewezen worden op de mooie platen en de met deskundige hand geschreven artikelen. Natuurlijk merkt men bij onderwerpen als Kerk, Jezus Christus, Maria en Maagdelijkheid dat we met een R.K. werk te doen hebben.

Doch niet alleen daar! Zonder zelfingenomenheid zij gezegd dat het boeiend, ja spannend is te zien dat R.K. theologen zo diep met de Bijbel zijn bezig geweest. Met vol élan heeft men zijn krachten ook gemeten aan de vrijzinnige bijbelcritiek, zonder daarbij nog het „traditionele“ spoor te verlaten. De conclusies zijn mij daar soms wel eens te snel getrokken. De schrijvers bedoelen m.i. meer een publiek van theologen te helpen met dit naslagwerk dan geïnteresseerde leken. Het biedt daarom ook nog zeer veel naast de Bijbelse Encyclop. dieën van Lane Miller en Grosheide. Uiteraard laten we hier het bekende boek van Kurt Galling buiten beschouwing.

Het nadeel bij het geven van een literatuuropgave is altijd dat men soms te weinig geeft en dat ze snel veroudert. Maar in 1956 mag toch in kolom 1048 niet meer de eerste druk genoemd worden van Vriezens Inleiding, wanneer een herdruk in 1954 verscheen. Trouwens bereikbare Nederlandse literatuur is weinig vermeld, hoewel over het algemeen de beste bronnen zijn genoemd. Bij Mythe en Mensenzoon ben ik wat teleurgesteld in de literatuuropgave. Men kan niet alle artikelen doorlezen, daarom zij gewezen op een enkele drukfout: In kolom 793 staat Suttgart. De kolommen 1095 (onderaan) en 1096 zouden eigenlijk overgezet moeten worden. Nu is de volgorde wel erg in de war.

Aan theologische studenten kan ik dit Woordenboek zeer aanbevelen. Voor mij is het intussen onmisbaar geworden.

Amsterdam

J.S.

WERNER KELLER, *De Bijbel heeft toch gelijk*. De wetenschap bewijst de historische juistheid. H. J. Paris, Amsterdam 1956. Geb. f 19.50, 440 blz.

Werner Keller heeft een boek geschreven voor de jeugd, met veel mooie platen, een ruime letter op een prettig aandoende, causerende toon. Er bestaan maar weinig kinderboeken over archeologie, die zo de hele stof behandelen. Ze kunnen er veel van leren. Zo moet een recensie over dit boek beginnen. Jammer genoeg zijn met deze qualificatie m.i. de verdiensten van dit boek nagenoeg genoemd. Want, wie de detective Keller (zo noemt hij zichzelf) op zijn beurt weer schaduwt ontdekt na de recensies van deskundigen als Beek en Gispén nog menige theologische misdaad. De uitgever, die met de boekhandelaren intussen door een goed gevoerde propaganda veel aan dit bikke boek heeft verdiend, mag dan ook niet anders verwachten,

dan dat ik als beulsmaat ook eens met het bijltje ga hakken. Gelukkig maar dat de goedgelovige schare niet wist dat er in Nederland *wel* goede boeken bestaan die voor ieder mens begrijpelijk zijn, en bovendien nog wetenschappelijk verantwoord. Het lijkt me onnodig ze in ons blad op te sommen. Van de vertaler, Ted Logeman, in wiens naam ik een theoloog meen te herkennen, mag men verwachten, dat hij hiervan wel op de hoogte was. Aan de titel heeft hij m.i. terecht niets veranderd, want die titel is juist.

Natuurlijk zijn onze Nederlandse boeken wat bescheidener, wellicht laten onze auteurs zich niet zo gauw lenen voor zo'n tam-tam!

Waarmee ik niets wil zeggen van Duitse auteurs in het algemeen, de theologen hebben zelfs het tegendeel bewezen en misschien wel te weinig populair geschreven.

Een Nederlands predikant die zijn werk nauwgezet en eerlijk vervult moet echter de snorkende en arrogante taal van de inleiding op zijn minst als een belediging in de oren klinken.

Mijn hoofdbezwaar tegen dit vlot geschreven boek valt in tweeën uiteen. In de eerste plaats moet het de lezer opvallen dat de Bijbel in zijn eenheid herhaaldelijk wordt aangetast. Nog afgezien van het feit dat stof behandeld wordt die maar weinig of niets met de Bijbel te maken heeft.

Ook ben ik er niet over gevallen dat een register van geciteerde Bijbelplaatsen ontbreekt. Genoemd euvel manifesteert zich in een aaneenrijging van teksten en gebeurtenissen, doorspekt met archeologisch materiaal tot een soort actuele Bijbelse geschiedenis. Proberen wetenschappelijke kritiek te leveren is boter aan de galg gesmeerd. Keller bestempelt (blz. 151) het wetenschappelijk bedrijf toch maar als „touwtrekkerij”. Men wordt overgelaten aan zijn archeologische intuïtie en moet nu maar geloven dat het „so etwa gewesen ist” als Keller beschrijft. Overal mist men de voorzichtige benadering en de kritische houding, twee eigenschappen, die een man, die zoveel op heeft met het moderne wetenschappelijk onderzoek toch wel daarvan had mogen leren! Dit gemis maakt de stijl wel vlottter maar de formulering onzuiver. Zo is zijn boek „Futter zum fressen” voor een recensent en copie voor Panorama.

Nu zijn we niet bewaard voor een behandeling van de Bijbel als een naïef boek, een zonderlinge bundel verhalen voor gelovigen direct aanvaardbaar, maar door Keller in milde goedheid opnieuw gewaardeerd.

Het is de toon, die me tegen staat, die hem doet zeggen wat de titel inhoudt. Alle bewonderende woorden ten spijt is deze indruk bij mij niet weg te nemen. Eigenlijk gezegd is mij de liberale kritiek van de vorige eeuw liever. Mijnheer Keller, wat U ons wilt vertellen namelijk, dat de Bijbel wel historische waarde heeft, dat wisten we al lang in Nederland en naar ik meen ook in Duitsland. Wie het niet weten *gelooven* het niet door Uw apologie. U zegt: „Maak het kort?” Goed. Ik geloof dat aan de journalist Keller geen archeoloog en geen theoloog verloren is gegaan.

Het tweede punt van mijn hoofdbezwaar volgt nu als vanzelf: Keller laat niet de stenen spreken, maar de keien (dat zijn de deskundigen) kletsen!

Hoorn

J.S.

Festgabe für Karl Barth zum 70. Geburtstag, Teil I-II (Theologische Zeitschrift herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Jahrg. XII, Heft 2-3). Friedrich Reinhart AG, Basel 1956. 170 - 172 S. Einzelheft Fr. 7.50.

Naast het grote *Festschrift*, dat ter gelegenheid van de 70ste verjaardag van Karl Barth onder de titel *Antwort* bij Zollikon-Verlag in Zürich is verschenen, heeft de Theologische Zeitschrift voor een eigen *Festgabe* gezorgd, waaraan de hoogleraren van de Theologische Faculteit van de Universiteit te Basel meewerken (Deel I) en een aantal leerlingen van Karl Barth, die op deze wijze hun dankbaarheid willen uitspreken voor wat de Meester hun heeft geschonken (Deel II). Het eerste deel bevat enige zéér belangrijke bijdragen, waarvan ik vooral wil noemen die van Walther Eichrodt: *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament* en die van Oscar Cullmann: *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments*. Daarnaast bevat dit deel nog een artikel van Bo Reicke over *Syneidesis in Rom. 2: 15*, Prof. Dr. H. van Oyen schrijft over *Glaube und Schicksal* en Fritz Buri over *Glaube und Aberglaube*. Ten slotte vertelt Ernst Staehelin in een onderhoudend artikel over de voorgangers van K. Barth op de leerstoel voor systematische theologie aan de Universiteit van Basel, waarin tegelijk

een stuk geschiedenis van de theologie voor ons gaat leven: en Julius Schweizer laat zijn gedachten gaan over de Restauratie van Kerken in een artikel dat m.i. de aandacht ook van onze architecten en theologen waard is. —

Deel II van deze Festgabe bevat minder groot werk: niettemin zijn enkele artikelen zeer de aandacht waard. Belangrijk lijken mij de volgende bijdragen: Ernst Jenni's studie *Vom Zeugnis des Richterbuches*, Robert Morgenthalers studie: *Roma-Sedes Satanae. Rom. 13: 1ff. im Lichte von Luk. 4: 5-8*, Eduard Buess' *Prädestination und Kirche in Calvins Institutio*, en Heinrich Otts *Der Gedanke der Soveränität Gottes in der Theologie Karl Barths*. Meer merkwaardig dan belangrijk zijn enkele bijdragen over enkele tweederangs-figuren uit de Kerkgeschiedenis: Kurt Lüthi schrijft over *Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen*, Max Geiger over *Roxandra Scarlatovna von Stourdza (1786-1844). Zur Erweckungsbewegung der Befreiungskriege*. Al te fragmentarisch en niet alleen daardoor onbevredigend is de bijdrage van Werner Bieder over *Liebe und Tod in Mozarts Leben und Werk*.

Rotterdam

J.S.W.

Die mündige Welt. Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers. Chr. Kaiser Verlag, München 1955, 144 S. Kart.

Die mündige Welt II. 1. Weizensee. 2. Verschiedenes. Chr. Kaiser Verlag, München 1956, 213 S. Kart. DM 9.50.

In zijn aantekeningen uit de gevangenschap, door Eberhard Bethge verzameld en uitgegeven onder de titel *Widerstand und Ergebung*, maakt Dietrich Bonhoeffer een aantal opmerkingen over de „mondigheid” van de wereld in de 20ste eeuw en de niet-religieuze interpretatie van de Bijbelse begrippen. Opmerkingen, die zeer fragmentarisch, haast aforistisch zijn, en door Bonhoeffer zelf als *schwerfällig* worden getypeerd. Rondom deze fragmenten is een brede discussie ontstaan, waarvan Vox Theologica op bescheiden wijze heeft meegewerkt (zie V.Th. XXVI : 5-6). Verdere documenten van de voortgezette studie van Bonhoeffers aantekeningen en gedachten zijn de beide bundels, die hier worden aangekondigd.

De eerste bundel brengt een aantal losse artikelen, die in hun thematiek geen eenheid vormen: de bijdragen staan gemiddeld niet op een niveau, dat Bonhoeffer waardig is. In deze bundel vestig ik de aandacht op het door E. Bethge met grote liefde geschreven artikel over persoon en werk van Bonhoeffer (S. 7-25) en het voortreffelijk artikel van O. Hammelsbeck: *Zu Bonhoeffers Gedanken über die mündig gewordene Welt* (S. 46-61). De bundel bevat verder o.m. een interessante briefwisseling tussen Bonhoeffer en K. Barth, die loopt van 1932 tot 1936, en waarin Barth op 20 nov. 1933 Bonhoeffer sommeert om uit London — waar hij predikant is geworden — terug te keren naar Duitsland: Bonhoeffer weet toch „dass man jetzt unter keinen Umständen weder Elia unter dem Wachholder noch Jona unter dem Kürbis spielen darf . . .” (S. 114).

De tweede bundel sluit aan bij de Bonhoeffer-Tagung van 20-22 sept. 1955 in Berlin-Weizensee, waarvan A. Schonherr een kort verslag geeft. Op deze conferentie ging het vooral over de niet-religieuze interpretatie van de Bijbelse begrippen, waarover werd gerefereerd door G. Ebeling en G. Harbsmeier. De beide referaten zijn in deze bundel opgenomen: G. Ebeling: *Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe”* (S. 12-73) en G. Harbsmeier: *Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe” bei Bonhoeffer und die Entmythologisierung* (S. 74-91). Het laatste artikel is ook te vinden in het *Festschrift*, dat aan K. Barth bij zijn 70ste verjaardag is aangeboden . . . Verder geeft de Deense predikant J. Glenthøj een uitvoerig overzicht van de activiteiten van Bonhoeffer in de Oecumene (S. 116-203). De bundel sluit met een zorgvuldig bewerkte bibliografie van Bonhoeffer, die wel de grondslag zal worden van de aangekondigde Verzamelde Werken.

Rotterdam

J.S.W.

DR. M. VAN WICHEN, *Realistische Theologie*. De visie van A. H. de Hartog. Geestkracht Apeldoorn, 1955. 170 blz.

Stelling XX van dit in Amsterdam verdedigde proefschrift:
„Het belangrijke inzicht, dat het geheel meer is dan de som der delen, dient de theologie overal te doordringen”, ontslaat mij van de plicht tot recensie. Want een geheel, een compositie heb ik niet kunnen ontdekken en de som der delen zou een op-

telling worden van negatieve waarden. En min én min is altijd nog min in de algebra! Te grote bewondering bracht de auteur er toe alles te willen noemen van de Hartog. Wie alles noemt doet schade aan de stof en de stijl en sticht niet.

Daarom acht ik het beter verder maar niets meer te noemen, zo stelling XVIII in praktijk brengend: „In de Theologie moet de betekenis van het onderbewuste geestelijk en psychologisch verwerkt worden”.

Hoorn

J.S.

PROF. DR. G. BRILLENBURG WURTH, *De straf. Haar ethisch en psychologisch aspect*. J. H. Kok N.V., Kampen, geb. f 3.25.

Dit boekje over twee aspecten van de straf bedoelt een bijdrage te leveren tot 't doorbreken van het isolerend denken van de afzonderlijke wetenschappen. Nader wordt dan bezien de samenhang tussen het ethisch en het psychologisch aspect of anders gezegd, de normatieve en subjectieve kant van de straf.

Het boekje valt in twee delen uiteen: er wordt eerst een refererend deel gegeven, waarin iets wordt meegedeeld over de geschiedenis van het strafbegrip, de verandering in de visie op het strafrecht en psychanalytische theorieën omtrent de oorsprong van de straf. De confrontatie met de genoemde theorieën wordt vooral hierin gewaardeerd, dat er uit blijken kan dat er tussen de wet Gods en onze menselijke natuur een diepe innerlijke relatie bestaat. Daarom ziet Dr. B. W. een zekere affiniteit bestaan tussen de moderne psychologie en de bijbelse leer omtrent het mens-zijn. Dit wordt uitgewerkt in hoofdstukken over het bijbels strafbegrip, straf en verzoening, straf oefenen en straf beleven.

De straf wordt gezien als vergelding en catharsis. Dat het overkoepelend denken nog een jonge methode in de wetenschap is, blijkt ook in deze publicatie. We krijgen n.l. de indruk, dat 't eerste en het tweede deel van dit boekje nog te los naast elkaar staan. Niettemin worden ook door dit geschrift de ogen geopend voor de universaliteit in de wetenschap.

Kampen

G. W. DE J.

DS. J. M. SPIER: *Filosofie van de onbekende God*. J. H. Kok N.V. Kampen, geb. f 6.75.

Ds. S. bedoelt kritisch schetsend een inleiding te geven in het denken van de boeiende wijsgeer K. Jaspers. Het is, helaas, geworden tot een vrij dor excerpt van een aantal boeken van Jaspers. Dor omdat de relatie met Jaspers' voorgangers slechts even genoemd maar niet tot een bestanddeel van de schets wordt. Al zou 't excerpt juist zijn toch wordt er tekort gedaan aan de ernst van deze wijsgeer die op dit moment van de geschiedenis der filosofie zijn gedachten geeft.

Ook 't weergeven van de confrontatie van Jaspers met Barth, Zuidema e.a. blijft te excerpt-achtig. Het leven treedt ons in dit boek niet tegemoet. Welke maatstaf legde Ds. Spier aan bij het kiezen van beoordelaars. Dr. Sperna Weiland heeft meer dan eens een beschouwing aan Jaspers gewijd, die meer-zeggend is, dan wat hier van bv. Dr. Van Peursen wordt aangehaald. Trouwens, ook van zijn zienswijze kon meer gezegd worden.

Al zou men 't eens zijn met Ds. Spier, dat door Jaspers god met een kleine g geschreven moet worden, de weg daarheen kon opener zijn om ons Jaspers worsteling te doen begrijpen.

Kampen

G. W. DE J.

OKKE JAGER, *De humor van de bijbel in het christelijk leven*, J. H. Kok N.V., Kampen 1954, 119 blz., geb. f 4.90.

Ds. Jager heeft over de humor van de bijbel een leuk, vlot boek geschreven. Het heeft in sommige kringen beslist een frisse wind doen waaien, al heeft men hier en daar wellicht het hoofd geschud over een al te gewaagde wending. Maar de jongeren onder ons hebben stellig alleen maar genoten van dit verkwikkende boek, dat zo onbekommerd dichterlijk en moedig theologisch weet te zijn, zo fris, zo anders . . .

Het zit vol met heel knappe woordspelingen, het etaleert alleraardigste vondsten en gedachten, de titels van de hoofdstukken zijn erg mooi en dichterlijk bedacht en het is een vreugde om uit iedere bladzijde te proeven hoe geslaagd Ds. Jager dit alles vindt. Ik kan zijn mening eigenlijk in ieder opzicht onderschrijven, behalve

dan wat dit laatste betreft. Maar misschien is dat een kwestie van tijd. Het boek staat pas twee jaar in mijn kast, naast een andere fles vruchtenwijn-van-de kruidenier. Wie weet, 1954 kan best nog eens een goed jaar blijken.

Groningen

A.J.N.

OKKE JAGER, *Interview met de tijdgeest*. J. H. Kok N.V. Kampen 1956. 167 blz. geb. f 4.95.

Interview met de tijdgeest in een verzameling van korte stukjes over allerlei, met een inleiding over de Tijdgeest, die bepaald beneden de maat is door schematische (halve) waarheden als deze: „Mijn vader (d.w.z. de 19de eeuw) kende alleen de wereld van de stof. Ik ontdekte de wereld van de geest” (blz. 9). Dat is trouwens het gevaar van heel dit boek: het wemelt nml. van gezegden, die wel goed en aardig klinken — al is de beeldspraak soms wel zeer gezocht! — maar waarbij zich niet zo veel laat denken. De kracht van Okke Jager ligt stellig niet in het streng-systematisch doordenken van wat men de Tijdgeest noemt — het is dan ook een interview en niet méér! — maar in de flitsende aforismen, die in zijn boek verspreid liggen. Het gevolg daarvan is echter, dat zijn aforismen soms te veel willen zeggen: „Wie de golfmechanica bestudeert kan de Dordtse Leerregels niet naast zich neerleggen . . .” (blz. 11). Het zou goed zijn, wanneer Okke Jager soberder en strenger ging schrijven en zich minder liet verleiden de dingen „mooi” te zeggen. Overigens zijn verschillende van zijn stukjes zeer het overdenken waard, ik denk b.v. aan zijn opmerkingen over de Christelijke roman en de Christen-romancier. — Opgemerkt mag nog worden, dat de boeken van J.H. Kok N.V. de laatste tijd op zeer smaakvolle, moderne wijze worden uitgegeven.

J.S.W.

PROF. DR. P. J. BOUMAN, *Uit het levenswerk van H. P. G. Quack* (Ons sociaal erfdeel, Deel 1). J. J. Paris, Amsterdam 1955. 171 blz. geb. f 4.50.

PROF. MR. W. F. DE GAAY FORTMAN, *Architectonische critiek*. Fragmenten uit de sociaal-politieke geschriften van Dr. A. Kuyper (Ons sociaal erfdeel, Deel II). 171 blz. geb. f 4.50.

De hier genoemde boeken zijn de eerste delen van een reeks „Ons sociaal erfdeel”, die door de Redactie als volgt wordt aangekondigd: een reeks bloemlezingen uit geschriften van belangrijke schrijvers over sociologie, sociale geschiedenis en sociale ethiek — fragmenten uit boeken en verspreide geschriften, die vrijwel niet meer in omloop zijn en die kenmerkend zijn voor de stijl en visie van de auteur (blz. 4). Van de bedoeling van de Redactie geven deze eerste delen een duidelijk beeld.

Uit de werken van H. P. G. Quack heeft Prof. Bouman opgenomen een kort fragment uit de *Herinneringen: Ontmoeting met het Socialisme* (blz. 20-24), de interessante studie over de nihilist-anarchist Prins Kropotkin uit *Studien en schetsen* (blz. 25-81), het slothoofdstuk van het grote werk *De Socialisten: Op de drempel der twintigste eeuw* (blz. 82-134) en de voor theologen uiterst leerzame studie over de *Zwijndrechtse Broederschap: godsdienstig communisme in de eerste helft onzer eeuw* (blz. 135-171). De bloemlezing wordt ingeleid met een korte levensbeschrijving van de „wegbereider voor een tijd, die een nieuw zedelijk-gefundeerd evenwicht moet zoeken tussen vrijheid en binding, los van de steeds onvruchtbaarder wordende antithese tussen het 19de eeuwse socialisme en het oude liberalisme” (blz. 19).

Uit de werken van A. Kuyper heeft Prof. De Gaay Fortman opgenomen de inleiding tot de brochure over *De arbeiderskwestie en de Kerk*, de bekende studie over *Sovereiniteit in eigen kring*, een gedeelte van *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie* van 1891, de *Memorie van toelichting op het ontwerp Arbeidswet* 1904, het artikel over *Bedrijfsorganisatie* uit *De Standaard* van 4 februari 1903 en de Rede ter Opening van de Deputatenvergadering gehouden te Utrecht op 2 mei 1918. Ook hier is een inleiding toegevoegd, waarin het beeld van Dr. Abr. Kuyper met veel liefde wordt getekend.

Met deze reeks bewijzen Redactie en Uitgever een goede dienst aan ieder, die zich wil verdiepen in de sociale geschiedenis en de sociale vragen ook van deze tijd. En welke theoloog zou zich daaraan kunnen of willen onttrekken!

Rotterdam

J.S.W.

Het Eranos-Jahrbuch 1955 is gewijd aan het thema: *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge*. — In het woord sympathie klinkt sterker dan in het Nederlands de notie van harmonie, verbondenheid of (zoals John Layard het in zijn bijdrage weergeeft) *relationship* enerzijds, en de notie van het mede-lijden (sym-pathein) b.v. met de lijdende Godheid anderzijds. Volgens een gevestigde traditie is de eerste bijdrage in dit Jaarboek weer van de hand van Erich Neumann: *Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit und die Sympathie der Dinge* (S. 11-54) --- een studie over de *participation mystique* in het leven van mystici, primitieven en kinderen, tegelijk een belangrijke bijdrage m.i. van de leer tot de archetypen. Op het terrein van de primitieve religie heeft deze bundel een bijdrage van de Engelse geleerde John Layard: *Identification with the sacrificial animal* (S. 341-406) — een zorgvuldige analyse van de psychologie van de primitieve mens bij het dieroffer, zoals deze in de verhouding tot het offerdier aan het licht komt. — Uiteraard geeft het thema van 1955 aanleiding tot een reeks van studies over verschillende typen van mystiek. Gershom Scholem uit Jeruzalem geeft een prachtige studie over *Seelenwanderung und die Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik* (S. 55-118), Louis Massignon een boeiende bijdrage over *L'expérience musulmane de la compassion, ordonnée à l'universel; à propos de Fatima et de Hallaj* (S. 119-132). Over de mystiek in de Islam schrijft ook Henry Corbin: *Sympathie et Théopathie chez les Fidèles d'Amour en Islam* (S. 199-302) — de *unio mystica* krijgt gestalte in de *devotio sympathetica*, die in meer dan een opzicht aan bepaalde Middeleeuwse mystici herinnert. Een zeer markant type van Christelijke mystiek, nml. de speculaties van Jakob Boehme en zijn school over het einde der tijden, wordt belicht door Ernst Benz: *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten* (S. 133-198). — De Griekse mythologie en archaische filosofie wordt voortreffelijk besproken door Walter F. Otto: *Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt*, terwijl Chung-Yuan Chang (New York) een verhelderende bijdrage geeft over *TAO and the sympathy of all things* (S. 407-433). — Voor studie op het terrein van de godsdiensten en hun geschiedenis ligt in de reeks van Eranos-jaarboeken een schat van materiaal opgestapeld, verzameld door de meest deskundigen van onze tijd.

Rotterdam

J.S.W.

Ingekomen boeken

M. J. ARNTZEN: *Mystieke rechtvaardigingsleer*. Een bijdrage ter beoordeling van de theologie van Andreas Osiander. Academisch proefschrift enz. J. H. Kok N.V. Kampen 1956. 183 blz., ing. f 6.25.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK: *Episcopalis audientia* (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel 19, No. 8). N.V. Noord-Hollandse Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1956. 27 blz., ing. f 2.50.

PROF. DR. J. H. VAN DEN BERG, *Metabletica of leer der veranderingen*. Beginselen van een historische psychologie. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1956. 255 blz. geb. f 14.90.

H. J. BOLKESTEIN-VAN BINSBERGEN, *Wederkerige onderworpenheid*. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. (1956). 47 blz., gebr. f 1.90.

Commentaar op de Heilige Schrift, samengesteld onder Redactie van Dr. J. A. Vor der Hake. H. J. Paris, Amsterdam z.j. (1956). 1235 blz. geb. f 60.—

De godsdiensten der wereld. Derde, bijgewerkte en vernieuwde druk, onder Redactie van Prof. Dr. C. J. Bleeker. Deel II. H. Meulenhoff, Amsterdam MCMLVI. 561 blz., geb. f 30.—

DR. W. H. GISPEN, *De wijze in Israel*. Rede enz. J. H. Kok N.V. Kampen z.j. (1956). 23 blz. ing. f 0.95.

TEKENEN AAN DE WAND

Noodseinen in het menselijk verkeer.

Nijpende vragen in deze tijd

door

O. VAN ANDEL-RIPKE

Op vaardige wijze behandelt de bekende schrijfster enkele actuele problemen over de opvoeding van onze jeugd en over onze verhouding tot en onze omgang met onze medemens.

Nadrukkelijk vestigt zij de aandacht op de betekenis van het *gezin* voor de sociale vorming der toekomstige generatie en op de verantwoordelijkheid van ouders en opvoeders bij het vervullen van hun taak.

Want, het gezin is de „school”, waarin het kind opgroeit tot sociaal wezen, immers in het gezin vormt zich het persoonlijk geweten van het kind, dat later deel zal uitmaken van het geweten der mensheid.

Een boek dat tot bezinning maant in een wereld vol gevaren, vol angst en dreiging, tekenen aan de wand, die ons worden gegeven als evenzoveel waarschuwingen.

Prijs f 4,90

Verkrijgbaar in de boekhandel

VAN GORCUM — ASSEN

ZO JUIST VERSCHENEN:

HET RELIGIE-BEGRIIP VAN KARL BARTH

*Proefschrift van Dr. J. M. Vlijm,
ter verkrijging van de graad van doctor
in de godgeleerdheid*

In een uiteenzetting en beoordeling van Barth's religie-begrip wordt de vraag beantwoord, hoe een christelijke missionaris de religie der heidenen heeft te beschouwen.

Inhoud: Inleiding - I. De invloed van Karl Barth op de behandeling van het probleem der religie in de Protestantse zending - II. Het vraagstuk van de religie bij Karl Barth - III. De achtergrond van Barth's religie-begrip - IV. Bezinning op het theologisch begrip der religie - V. Beoordeling van Barth's religie-begrip - VI. De betekenis van het religiebegrip van Karl Barth voor de discussie over de niet-christelijke godsdiensten in de Protestantse zending - Summary - Literatuurlijst.

188 pagina's, royaal formaat, in stevig omslag. Prijs f 8.90

Voorts zijn nog leverbaar de bij ons verschenen dissertaties:

VERLATING VAN HULPBEHOEVENDEN

door Cr. C. Blankestijn te Den Haag. 232 pagina's, prijs f 12.90

HET VERVAL VAN HET CULTUURSTELSEL

door Dr. R. Reinsma te Den Haag. 168 pagina's. Prijs f 12.90

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij

UITGEVERIJ VAN KEULEN N.V. - DEN HAAG

Zuid Buitensingel 272

VoxTheologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht)
 H. Serlie (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G.
 W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen)
 ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

A b o n n e m e n t per jrg. van 6 nrs: f4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

<i>Prof. Dr. L. J. van Holk</i> , De religieuze projectie	65
<i>Prof. Mr. Dr. J. A. Oosterbaan</i> , Dr. F. Sierksma's theorie der religieuze projectie	72
<i>Dr. Kwee Swan Liat</i> , Anthropologisch project en menselijke projectie	81
Boekbesprekingen	80
Ingekomen boeken	95

De religieuze projectie

(Bespreking van de gelijknamige Studie van Dr. F. Sierksma)

In de langzamerhand wel bekender wordende reeks „*Libertatis ergo*” heeft Dr. Sierksma een bijdrage geleverd onder bovenstaande titel, nader aangeduid als: „een antropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten”. Inderdaad zal dit boek antropologisch en psychologisch geïnteresseerde lezers — en die zullen er onder theologen ook zijn — in hoge mate aanspreken, door zijn heldere betoogtrant, zijn duidelijke markering van positie, zijn merkwaardige religieus-theologische conclusie, en ook doordat het ons uitvoerige wetenschappelijke controversen, als die tussen Van Lennep en Westerman Holstijn, laat mee-denken. Ik geef toe, dat wie naar conventionele theologische aanpak vraagt, door de studie van Dr. Sierksma wat onrustig worden zal.

De algemene strekking van het boek is, van het gegeven verschijnsel van projectie uitgaande, dit te doorlichten door het te verstaan in het ruimer kader der waarnemings-theorieën van deze tijd, en deze weer in verband te brengen met die mens-beschouwingen, voor welke het kenmerk van 's mensen „excentrisch bewustzijn” het inzicht-bepalende is. Daaruit wordt dan de theologische conclusie getrokken: „de-projecteren!” (waarvan het boeddhisme als uitnemend, schoon zeker niet als enig mogelijk, voorbeeld wordt gekozen). Voor de diepe, meestal op bespiegeland-wijsgerig of op formeel kentheoretisch niveau gevoerde discussie over de subjectieve factor in het kenproces draagt deze studie belangrijke gegevens aan en van methodische en van inhoudelijke aard.

Het eerste hoofdstuk, aan begripsbepaling gewijd, begint met er ons aan te herinneren dat de belangstelling voor het onderwerp al oud is, maar heden ten dage a.h.w. scheef verdeeld over apologeten van de godsdienst en onderzoekers van de ziel, terwijl het toch „de wil tot waarheid” (is) die leidt tot een scheiding tussen objectieve werkelijkheid en subjectieve schijn (blz. 4). In § 2 „eenheid in verscheidenheid” geheten, komen verschillende definities aan de orde, die echter blijken te verwijzen naar de ene gemeenschappelijke achtergrond: de projecterende mens, die in zijn *waarnemings*vermogen de bron zal vinden die alles subjectief kleurt en in zijn *denk*vermogen het middel tot correctie daarvan. De schrijver kiest voor zijn studie een definitie, die niet meer wil inhouden dan 's mensen neiging tot „subjectieve verandering van de objectieve wereld” (blz. 9). Hij deelt dit subjectieve met het dier (§ 3) dat zijn eigen „Merkwelt” heeft, overeenkomstig zijn zintuigen en levensbehoeften. Al moet men tussen lagere en hogere dieren ter dege onderscheid maken, voor alle geldt: „de dingen hebben alleen signaalwaarde”. Wie Susan Langer's studie over „*Philosophy in new key*” kent, voegt onwillekeurig toe . . . „maar geen symboolwaarde”. Terwijl bij het dier „de afstand tot zijn wereld minimaal is” (blz. 12) is die bij de mens groot. De 4e § behandelt de mens en zijn wereld. Hij is het „indirecte wezen bij uitstek”, door zijn zelfbewustzijn of excentriciteit (deze term ontleent de schrijver aan zijn leermeester Plessner). Het hele begrip „projectie” duidt aan, dat de mens zich van deze eigenaardigheid bedient, en dat betekent weer, dat

hij kan objectiveren, en dus ook zijn projecties terugnemen (blz. 22). Daarbij speelt de taal een centrale rol. De *functie* van het projecteren is een surrogaat voor de slechts gedeeltelijk door te voeren objectivering: „onder contrôle brengen van de niet te veroveren wereld” (blz. 27). Dit hangt weer samen met het onvoltooide in de mens: hij móét de wereld veranderen, d.w.z. in cultuur brengen, om te kunnen leven.

Het tweede hoofdstuk behandelt de verhouding van het bewustzijn tot het onbewuste, waarbij aan het bewustzijn prioriteit wordt toegekend. In het begin dezer eeuw werd het onbewuste of onderbewuste ontdekt: W. James, S. Freud. Deze ontdekking ontsloot een uiterst belangrijke wereld voor het denken, en bracht de kennis van de mens met een sprong vooruit. Het leek als of de mens vóór alles leeft in het onwillekeurige, affectieve, instinctieve. Het bewustzijn zou dan slechts een soort boven deze nevelzee uitstekende bergtop zijn, klein en eenzaam. Maar tegen deze voorstelling is steeds meer verzet gekomen, o.a. van Sartre. Ook Dr. Siersma neemt het op voor de prioriteit van het bewustzijn, hoezeer ook hij natuurlijk de betekenis van wat wel „de autonome psyche” wordt genoemd (blz. 40; term van Baynes) erkent. De mens is gespleten: hij kent als het dier een „Umfeld”, maar de mens kent deze bovendien als „Aussenwelt”. (blz. 34). Deze gespletenheid maakt het mogelijk, dat de mens, agerend ten aanzien der buitenwereld, „op een afstand bij de dingen is”. Maar onze autonome psyche kan toch allerlei desondanks zelfstandig opnemen; in een aardige formule van Sierksma: „Intussen is het juist dat veel slechts langs de rand van het bewustzijn het onbewuste binnensluipt” (blz. 44). De excentrische grondstructuur van de mens maakt zijn leven moeilijk. Niet zonder instemming wordt Roheim’s stelling geciteerd: „dat de neurose de menselijke zijnsvorm is”; (blz. 46). Van groot belang is nu in Dr. Sierksma’s betoog de visie op de ontwikkeling der menselijke grondstructuren: de gang van kind-zijn tot volwassenheid is de ontwikkeling van het afstandsbesef; is tevens die der conflicten welke daaruit ontstaan, en de oplossing dier conflicten. Daarbij wordt de mens zich ook bewust, dat de „wereld” zelf gesplitst is in een buiten- en een binnenwereld. De godengestalten beantwoorden aan beide werelden (50). Nu is er een intiem verband tussen „de bewaarde geschiedenis” die de binnenwereld opbouwt en het overwicht van het gezichtszintuig in het menszijn: „Bild ist Seele”, zegt Jung; en Dr. Sierksma zegt ’t hem na: „het beeld is ’s mensen eerste abstractie” (blz. 54) — weer worden wij aan Susan Langer herinnerd.

Excentriciteitsbesef schept een toestand van spanning, onevenwichtigheid, die het leven belemmert. Daarom is het vinden van evenwicht, van stabiliteit wat de mens onontkoombaar nastreeft: § 6 (hoe labiel dit evenwicht ook moge blijven; wat de prijs is voor onze vrijheid). „Cultuur is een evenwichtstoestand tussen de mens en de natuur” (blz. 59), en de schrijver doet ons zien, hoe de inwijdingsriten van primitieve volkeren het scheppen of/en bevestigen van dit evenwicht ten doel hebben (61). Een elk etmaal terugkerend middel zich te verfrissen door een terugtrekken in de zuivere subjectiviteit is de slaap — met de droom. Zoals Bergson overigens ook heeft gezien: „S’endormir c’est se désintéresser” (blz. 62). Maar na de slaap keert het excentrische leven terug. Wij zien de dingen weer, mèt hun achterzijde (63), en dan vullen wij de koude

leegte van de wereld met onze projecties onder het motto: „beter iets dan niets”. Of wel: „zonder het afweermecanisme der projectie zou de mens door de machten van zijn binnenwereld onder de voet worden gelopen” (65). Deze binnenwereld heeft de leiding in ons godsdienstig leven. Daarbij speelt de verdringing uiteraard een zeer grote rol, maar ook dwars daartegen in de bewustmaking: „Hij zoekt de vrijheid der distantie en de geborgenheid van het bezielde verband” (70). Vervlochten met de subjectiviteit als zij is, kan projectie in talloze variaties optreden — ook als filosofie. Ook Aristoteles’ opvatting van God als denken-van-het-denken is projectie van „de mens die zichzelf transcendeert”. (78).

Hoofdstuk III behandelt „Ontogenetische aspecten” d.w.z. gaat uitvoeriger in op de ontwikkelingspsychologie. De titels der paragrafen zijn duidelijk: „In den beginne” (§ 8) en „Scheiding tussen licht en duisternis” (§ 9), waaraan in een 10e § een uitvoerige beschouwing over de fenomenologische methode wordt toegevoegd. In nieuwe wendingen komt hier allerlei ter sprake, dat ons al bekend was naar zijn grondstructuur. De controverse tussen Van Lennep en Westerman Holstijn wordt uitvoerig gerefereerd en duidelijk ontleed. Hiervan valt veel te leren voor wie wil, al zal de niet-psycholoog zich wel wachten een oordeel van buiten af te geven. Voor het ontwikkelingsthema sluit Dr. Sierksma aan bij de anthropologische visie van Bolk en Roheim: de mens is een te vroeg geboren zoogdier. Hij is van huis uit hulpeloos, onvolledig. Hij verwerft zich gaandeweg — in de eerste plaats aan de hand van de verhouding tot zijn ouders — cultuur, die voor hem is „de ouder-kind verhouding, die door middel van de taal over talloze generaties wordt uitgebreid” (blz. 82). In den beginne, d.w.z. in het eerste levensjaar valt de omschakeling van vooral tastend naar vooral waarnemend wezen, en daarmee de drang tot onderzoek (blz. 92), en het komen van diffuse tot heldere voorstelling (97): „aan een vage ziel beantwoordt een vage wereld”. (98). Wie ontwikkeling zegt, zegt ook „gelaagdheid” (b.v. blz. 105) en daarmee complicatie. Maar niets werkt deze complicatie zó in de hand als de scheiding tussen licht en duisternis — d.i. tussen subject en object, die *tegelijk* het middel aan de hand doet de diffuse beelden te vereenvoudigen: de projecties worden minder in aantal, maar helderder naar hun inhoud. Van heel deze moeilijke gang geeft blz. 125 een goed résumé. De in § 10 uitvoerig besproken discussie tussen van Lennep en Westerman Holstijn bepleit een niet-mormatieve behandeling der projectie; immers ieder individu en iedere cultuur zoekt naar het functionele evenwicht tussen de subjectieve en de objectieve factoren in zijn (haar) waarnemingswereld. (132) Dan geeft de schrijver ook zijn visie op het verschil van waarneming in een primitief en in een westers kind aan de hand van studiën van Lévi-Strauss (146), waarbij de samenhang van langdurige jeugd en groter specialisatie duidelijk wordt gemaakt (een boeiend thema, blz. 147). Aan het eind van dezelfde § vindt men een uitvoerige bestrijding van Van den Berg, van wat de schrijver noemt diens beperkte blik en terzijdestelling van het projectiemechanisme („een stap achteruit.” 59.)

Wij zijn daarmee toe aan het vierde, laatste hoofdstuk dezer studie: Projectie en Religie; dus de toepassing van de gevolgde methode en de gevonden resultaten der psychologie op de godsdienst. Het lijkt wat mager, uit te gaan van de definitie dat het minimum van religie is het geloof

„dat er iets is.” In het licht echter der vele tegenstrijdige definities is het niet zo vreemd; vooral wanneer er alle ruimte wordt gelaten aan de betekenis der verschillen van intensiteit en vorm der religieuze ervaring (169). Bovendien wordt een zeer belangrijke uitbouw aan de aanvankelijke bepaling gegeven, door de uitspraak dat, terwijl de gemiddelde mens zijn evenwicht vindt in de voor zijn omgeving geleverde stabiele vormen (gewoonten), de waarlijk religieuze naturen zich wel „bewust worden van onze principiële labiliteit en de noodzaak van het verloren evenwicht te herstellen.” (166)

Van grote waarde acht ik de toevoeging die Dr. Sierksma aan zijn begin-definitie geeft door op blz. 173 te bespreken „de religie als handeling” die dan namelijk het evenwicht tussen de mens en de macht(en) telkens schept en herschept.

Nu komt § 12: de religieuze projectie. Als vooronderstelling geldt de ongescheidenheidsbeleving der prille jeugd en het heimwee uit de onderscheidenheid daarheen terug. De grotere projectieaandring bij kinderen en primitieven rust daarop, dat zij nog maar een klein deel der buiten en binnenwereld onder controle hebben gekregen (178). Maar in de wijde historische ontplooiing der mensheid krijgen *alle* levensuitingen hun kans om in sacrale sfeer te worden geprojecteerd. Een centrale rol spelen daarin Vader en Moeder, wat alweer verband zal houden met onze langdurige jeugd en aanvankelijk zo grote afhankelijkheid. (183). En steeds weer blijkt onze ontoereikendheid de grondslag der religie die voortdrijft „hetzij naar coherentie hetzij naar bezielde verband” (190). Dit verlangen drijft naar projectie.

Als uiterste mogelijkheid komt in zicht een godsdienst van radicale deprojectie, godsdienst „die niet van de oneindigheid terugvluchtte in het projectie-compromis der eindige oneindigheid, der in hun beeld gevangen goden . . . die consequent de afstand tot zichzelf en tot de wereld absoluut en maximaal maakt” (blz. 192—193).

De mystiek zoekt dit te verwerkelijken in eenwording met de Grond of Godheid — Sierksma handhaaft in dit boek zijn waardering voor Vestdijks „toekomst der religie” en diens voorkeur voor de mystiek, b.v. blz. 195 — al wordt dit zoeken nooit geheel beloond. De paradoxie van onze excentriciteit krijgt in de mystiek haar scherpste vorm. Alleen het Boeddhisme heeft een radicale „weg” ter de-projectie onderwezen, de weg der volstreckte negatie van alle projectie, van de zin van alle waarneming, godsdienst die God ontkent (213—214), die ook het Zelf of de Ziel loochent („het Zelf is de blinde vlek van de mens, die van eigen blindheid weet”, 217). Zo kan het „uitwaaien” het gevolg worden van de projectie en ’t opheffen van alle waarneming. Deze (natuur) wetenschappelijke methode, in de religie verwerkelijkt, stempelt het boeddhisme tot een unicum (227). Uiterste toets: ook het mede-lijden van de boeddhist is zakelijk, en nuchter inzicht in de werkelijkheid van aller mensen bestaan.

Met een laatste verwijzing naar Freud’s betekenis voor de studie der zielkundige ontwikkeling sluit het boek.

Wanneer wij thans van het refereren overgaan naar het critiseren, dan moeten wij de volgende punten bespreken: de ontoereikendheid van

phaenomenologische behandeling van gegevens; de excentriciteit van de mens; de betekenis der ontwikkeling; de functie van het projecteren en de-projecteren of „terugnemen der projecties”; theologische consequenties.

Een van de boeiende gedeelten van Dr. Sieksma's studie is de behandeling der controverse Van Lennep-Westerman Holstijn, der theorieën van Van den Berg, Roheim, Levi Strauss e.a. De grote methodologische vraag die daarbij aan de orde komt is de begrensdheid der phaenomenologie. Aan de ene kant moeten wij zeer dankbaar zijn voor wat de school van Kristensen en van der Leeuw ons geleerd heeft: inzicht in de verschijnselen zoals ze in zichzelf zijn, waarbij de werkwijze van Kristensen dan nog vóór had, dat zij geen christelijke normen door niet-christelijk studiemateriaal heenvlocht, maar de „vreemde” godsdiensten in hun eigen waarde volkomen au sérieux nam. Dit laatste doet Sierksma ook, maar hij zoekt naar interpretatie, en daaraan voorafgaand naar een methode van „vatting”, door die verschijnselen van de godsdienst te zetten in het verband van algemeen menselijke zieleleven: een kind — een primitieve, een oosterling, een westerling, jong, oud, man - vrouw, ziedaar gezichtspunten die van het ontstaan van godsdienstig projecteren van het grootste belang blijken. Onlangs hoorde ik iemand zeggen: zoals de taalkundig-historische kritiek ons een zeker wantrouwen heeft geleerd ten aanzien van de text van de overgeleverde godsdienstige geschriften (ook en vooral de Bijbel), zo behoeven wij in onze tijd een sociologisch en psychologisch „wantrouwen” t.a.v. godsdienstige getuigenissen: „Ent-naivisierung” zou men ook kunnen zeggen. Voor dit wetenschappelijk wantrouwen kan de dieptepsychologie grote diensten bewijzen. Tegelijk worden daardoor de godsdienstige verschijnselen uit een zeker theoretisch isolement verlost en geïnterpreteerd als wezens-uitingen van levende, concrete mensen.

Deze methode werpt nu verder beslist nut af — ons *tweede* punt — voor het verstaan van de mens als excentrisch wezen. Misschien is die term niets meer dan de ermee aangeduide gedachte. Maar terminologisch verschil, indien een term goed gekozen is, betekent toch vrij veel. Dat is hier het geval. Immers het woord zelfbewustzijn, dank zij zijn herkomst uit het duitse idealisme, is wat belast met noties van het concentrische, geleidelijke en getrapte, d.w.z. dit woord vertolkt te weinig van de spanning, de gespletenheid die aan mens-zijn eigen zijn; wat excentrisch wél doet. Zo ook het zoeken en terug willen keren naar de ongescheidenheid — mitsgaders de onmogelijkheid daarvan. De principiële tragiek van mens-zijn wordt aldus begrijpelijk.

Het *derde* punt dat ik aan de orde wil stellen is de ontwikkelings-psychologie. Zij ook is van 't grootste gewicht, namelijk voor de uitbouw der antropologie: 1e. doordat zij de fatalistische mogelijkheid ener enkel statische beschouwing elimineert ten gunste van een dynamisch perspectief; 2e. doordat zij ruimte schept voor de werkelijkheid van later bijgekomen aspecten van leven; 3e. doordat zij dwingt voor enkeling, groep, en mensheid naar de toekomst toe te denken; 4e. doordat zij verklaring geeft voor het feit van verandering en „Umlagerung” der zielekrachten.

De „afstand” helpt tevens — ons *vierde* punt — de onontkoombare noodzakelijkheid van het projecteren verstaan — maar ook de mogelijk-

heid tot *de*-projecteren, dank zij de luciditeit van het excentrisch bewustzijn. Daarmee wil ik aanduiden die helderheid, die beurtelings de oorzaak, het gevolg en het werken zelf is van het kunnen bedenken van de achterzijde der dingen, van het heen-en-weer der ontledende geestkracht, van het onderling verband van deze tegenstrijdige tendenties. Wanneer projecteren in de grond is: het mengen van subjectieve factoren in het objectiveringsproces dat waarnemen (op z'n zachtst gezegd) toch *ook* is, aanvankelijk onontkoombaar, dan echter door denkend ontleden toch ook wèl ontkoombaar (en zeker corrigeerbaar), dan is het zicht op de-projecteren ook gegeven, d.w.z. op de korte, halsbrekende toer van „ontvreemding”, door Dr. Sierksma zo fraai aan de hand van het boeddhisme aangetoond, maar minstens zozeer aanwezig in de huidige situatie der westerse cultuur: de zakelijke natuurbeheersing. Men zou dit wat verder uitgewerkt hebben willen zien. Want de vraag is dreigend dringend: laat zich bij deze ontvreemdende zakelijkheid leven? Of wordt nu de ongescheidenheidsbetekening van het kind, van de minnaar en geliefde, van de mystiek extaze zó geïsoleerd, zó zeldzaam, zó zeer randverschijnsel, dat de mens, gestabiliseerd in de ontvreemdings-„kunde”, ook geestelijk a.h.w. bevriest, en het leven niet meer zal willen? Ik vind het bijzonder belangrijk dat voor de schrijver het alternatief van het boeddhisme is: dit twijfelachtige bestaan „toch” te aanvaarden, om ter wille van wat het aan schoons en meeslepends bezit. Lijkt dat niet als twee droppels water op het existentialistisch heroïsme? Zou daar misschien een nieuw type humaniteit en religie aan kunnen ontspruiten? Daarover spreekt Dr. Sierksma niet — het lag ook buiten zijn bestek van zijn studie — maar het zal de lezer, dunkt mij, toch dadelijk beet pakken. Want dat zou een type illusieloze vroomheid oproepen, half heroïsch, half idyllisch, eerder feodaal dan burgerlijk, exponent van Nietzsche's tragisme eerder dan van enige kerkelijke vorm van christendom.

Op dit zelfde vlak hoort ook de vraag thuis, of niet de-projecteren het algemeen kader is, waarin de eis van „Entmythologisierung” pas goed verstaan kan worden? De opvatting van Bultmann, gebaseerd op de studie van het Nieuwe Testament, en gericht tegen het antieke wereldbeeld, heeft principieel natuurlijk een veel wijder strekking dan in deze antropologisch-psychologische studie wordt aangegeven.

Wij zijn daarmee aan ons *viijfde* punt toe: de theologische consequenties. Hier geeft Dr. Sierksma's studie voor velen een harde noot te kraken. De schrijver behoeft zich daarvan in eerste instantie niets aan te trekken, want hij heeft ons duidelijk in de ondertitel van zijn studie gewaarschuwd: „een antropologische en psychologische studie.” Zo aangekondigd, zo volvoerd. Het is dan ook wellicht niets meer dan een verkeerde drang naar stichtelijkheid, die de theoloog zo vaak doet zeggen: „ik heb iets gemist”; en dan bedoelt hij dat de stichtelijke toepassing of de invoeging in het gereed liggend eigen systeem van geloofsovertuigingen ontbroken heeft. Maar die zijn ons niet toegezegd. Waar beklagen wij ons dan over?

Maar neen, wij beklagen ons ook niet. Wij zijn echter geïnteresseerd, voorzover wij aan kennistheorie en metaphysica, aan kerkbeleid en dogmatiek doen, wat van deze studie over projectie wel het gevolg mag zijn voor de genoemde andere bezigheden. Dat ziet er niet zo best uit. Waarom?

Omdat het moeilijk is de voorstellingen van God af te splitsen van het „Aan-zijn” Gods (niet van Zijn verborgen zijn), waardoor niet slechts het gesneden beeld ons ontnomen wordt, — daaraan is de Protestant sinds lang gewend —, maar ook het *woord*beeld. Ontnomen wordt ons dit, doordat beeldvorming onthuld wordt als antropologische functie. Dus kort gezegd: God een illusie? Neen, dat zou toch een voorbarige conclusie zijn. Maar het zijn Gods moet er wel héél anders door worden opgevat. Vooralsnog heeft noch de dogmatische noch de wijsgerige theologie hiervoor een aanpak- of het moest de oude methode der via negativa van de mystieke theologie zijn, door Dr. Sierksma in zijn studie dan ook genoemd. Maar of zulk een theologie ooit het kader zou kunnen zijn ener bedoeld christelijke, bij de traditie en de bijbel aansluitende theologie lijkt wel zeer twijfelachtig. Bovendien: wanneer wij b.v. de Vader-projectie moeten „terugnemen”, dan moeten wij ook de Vader-kind-relatie terugnemen; en daarmee tevens het geloof in beschermd worden en in de zinvolle bedeling van ons aardse lot (zelfs wanneer wij die bedeling aan de hand van Rom. 8 : 28 zuiver religieus zouden trachten te bepalen; wat niet de spontane uitleg is die „des mensen hart” begeert). Men moet zich wel geheel inzetten voor een vernieuwing der theologische metaphysica en der religieuze relatie van mens tot God en van God tot mens, om Dr. Sierksma’s resultaten en methoden als bondgenoot in de strijd te waarderen. Voor wie op apologetiek uit is, is dit boek eerder om bleek te worden om de neus. Want deze resultaten liggen er nu eenmaal. Het subjectieve aandeel in de waarneming, de onafwijsbare taak dat aandeel te corrigeren („deprojecteren”), zijn ons uiteraard opgelegd, maar zullen voor de traditionele christgelovige theoloog een nogal onverteerbaar brok zijn. Het leek alles juist zo aardig gearrangeerd op het theologisch erf: de conserverende geest overal „up and doing”. En nu dit boek, nu deze „beroerder in Israël”. Neen, ik durf Dr. Sierksma geen succes — hoe welverdiend ook — onder theologen voorspellen, althans op korte termijn. Wel onder psychologen en antropologen.

Ook christologisch komen wij nu wel voor nieuwe taken te staan, omdat immers de godsdienstige verhouding (de heilsgedachte) geheel anders geformuleerd zou moeten worden. Wellicht zal Dr. Sierksma hiervoor gebruik maken van zijn visie op „de held de draak, en de schat”? Maar dit is slechts gissing. Dat echter is niet onze schuld. De gedachten-gang van de schrijver loopt uit op mystiek en boeddhisme en op de heroïsch tragische levensaanvaarding. Wat maakt dit van het christendom? Misschien voelt Dr. Sierksma zich te na verwant aan Vestedijk, om zich uit diens toekomstbeeld scherp te differentiëren? Jammer. Want daar ligt een onuitgewerkt probleemveld.

Behalve deze algemene gezichtspunten zou men ook kleinere zaken in bespreking willen brengen. Ruimtegebrek dwingt daarvan af te zien. Ik troost mij daarom met de gedachte, dat deze studie, schoon klein van omvang, zéér belangrijk naar haar inhoud is, een pittige ergernis, een wijze gids, een wegwijzer naar de toekomst, althans voor theologie, die nieuwe wegen zou durven inslaan.

Dr. F. Sierksma's theorie der religieuze projectie

Toen nu al weer tien jaar geleden Vestdijks „De Toekomst der Religie” verscheen, waarin hij de religieuze verschijnselen door middel van een projectie-theorie verklaarde, heeft dat enige rumor in casa theologica verwekt. Dat was op zichzelf eigenlijk merkwaardig, omdat de theorie al tientallen jaren oud was en er al een hele psychoanalytische literatuur bestond, die vanuit dezelfde natuurwetenschappelijke denkhouding aan de religie, het christelijk geloof inluis, als zijnde een illusie, slechts een begrensde toekomst toedacht. De theologie heeft zich daar nooit veel van aangetrokken en heeft weinig of niet tegen de psychoanalytische religieverklaring gepolemiseerd. Toen echter een bekende litterator met polemisch pathos, gedreven door zijn waarheidsopvatting en levensbeschouwing, alle religie tot projectie herleidde en haar het waarheidskarakter ontzegde, toen reageerden verscheidene theologen met meer of minder felle afwijzing, helaas zonder dat het, bij mijn weten, tot een enigszins gefundeerde weerlegging kwam. Nadat Dr. F. Sierksma het reeds in 1952 in zijn „Tussen twee Vuren” voor Vestdijks standpunt had opgenomen, heeft hij in 1956 in de Libertatis Ergo-reeks „De Religieuze Projectie” doen verschijnen, waarin hij tracht zijn opvattingen dienaangaande wetenschappelijk te funderen. Het is verheugend, dat de Redactie van Vox Theologica de ruimte beschikbaar stelt om aan dit boek wat meer aandacht te besteden, dan gewoonlijk voor een boekbespreking wordt gegund. Want het is theologisch van belang, dat deze problematiek werkelijk wordt doordacht. Deze doordenking moet niet vanuit een apologetisch interesse geschieden (de theoloog die in zijn geloof verzekerd is behoeft geen apologie te bedrijven, doch slechts te getuigen), maar vanuit een zuiver theologisch-wetenschappelijk interesse, dat gelegen is in een zo helder mogelijke doorlichting van het eigen waarheidskarakter van zijn geloof.

Hoezeer een dergelijke doorlichting, die het eigenlijke werk is van de godsdienstwijsbegeerte, nodig is bleek mij onlangs weer uit een opmerking van een jong Dr. Theol., dat hij het wel is waar helemaal niet eens was met de projectie-theorie, maar dat hij er eerlijk gezegd wetenschappelijk niet zo heel veel tegen kon inbrengen.

Een dergelijke innerlijke tegenspraak tussen het wetenschappelijke geweten en de geloofsovertuiging, waaruit men leeft, is een onhoudbare toestand. Door de aanhangers van de projectie-theorie zal een dergelijke tegenspraak direct opgevat worden als een bewijs van de macht die de eigen projecties over ons kunnen uitoefenen tegen „beter” weten in. Volgens hen zal de alleengeldende oplossing zijn: de erkenning van de wetenschap als enige maatstaf voor de waarheid en voor het leven, en als consequentie daarvan een „terugneming” van de godsdienstige „projecties”. Maar bij dieper nadenken zullen zij moeten toegeven, dat op die wijze de oplossing te eenvoudig wordt voorgesteld. De tegenspraak tussen existentiële beslissing en levenshouding aan de ene kant en het „objectief-wetenschappelijk” inzicht aan de andere kant is een probleem, dat zich niet alleen bij de christen-gelovige of bij de religieuze mens in het algemeen voordoet, het is veeleer een algemeen menselijk probleem;

ja, het is het menselijk probleem bij uitstek, omdat het het naar buiten tredend symptoom is van het „pro-blematisch” karakter van het mens-zijn. De mens is, wijsgerig gesproken, het naar-voren-geworpen wezen, dat achter zichzelf aankomt, dat tracht met zijn denken zichzelf in te halen en daar evenveel moeite mee heeft, als Zeno's Achilles het had met het inhalen van de schildpad. Daarom gold in het oude Griekenland het „Ken Uzelve” als de zin van het leven. Dit pro-blematisch karakter van de mens is de intellectuele keerzijde van het existentiële „diokontische” karakter van de mens, dat vooral theologisch gezien wordt, als het vóór zichzelf uitjagen naar het doel, waartoe hij geroepen is. (Phil. 3:12 e.v.). Ook de man van wetenschap die zweert bij de „objectiviteit” zal niet ontkomen aan de tegenspraak tussen zijn weten en zijn Zijn.

Een voorbeeld van deze algemeen-menselijke problematiek levert ons Dr. Sierksma zelf in „De Religieuze Projectie”. Hij is gegrepen door een bepaalde psychologische theorie, hij fundeert die door een wijsgerige anthropologie, hij acht beide in overeenstemming met een bepaald waarheidsbegrip, dat weer met een bepaalde kenleer in verband staat, en uit heel dit wetenschappelijk apparaat concludeert hij dan tot de waarheid van een bepaalde religie, t.w. het Boeddhisme. Hij is hier wetenschappelijk volkomen van overtuigd; hij is bereid hier wetenschappelijk voor te strijden, en toch... staat hij zelf existentieel niet achter zijn eigen theorie. Niet omdat hij nog niet aan het Boeddhisme toe is — dan had hij het niet tot waarheid kunnen verklaren — maar omdat hij existentieel al verder is, kiest hij het niet tot zijn religie en levenshouding. „Er is slechts één mogelijkheid om het Boeddhisme op dit terrein te verwerpen; de existentiële, voluntaristische verklaring, dat men het bestaan met lijden en al volledig accepteert, omdat men het, met lijden en al inbegrepen, de moeite waard vindt om geleefd te worden. Het begrip existentieel is een modeterm geworden, die zich echter in bepaalde gevallen laat gebruiken. Dan kan men zeggen, dat tegenover deze existentiële leer alleen een even existentieel antwoord zin heeft. Hoe dat antwoord uitvalt, is een vraag die hier niet ter zake doet.” (p. 227)

Sierksma bevindt zich in wezen in dezelfde onhoudbare situatie als bovengenoemde theoloog, dat hij wetenschappelijk niets tegen Sierksma's theorie kan inbrengen, maar er zelf toch niet achter kan staan. Ook hij heeft een wetenschappelijke en een existentiële waarheid, die met elkaar in tegenspraak zijn.

Een kritiek op een redenering doet het beste daar zijn uitgangspunt te kiezen, waar de schrijver getoond heeft het, althans existentieel, ook niet met zichzelf eens te zijn. De afwijzing, in dit geval van de conclusie van het boek, is dan, behalve wat de grond betreft, gemeenschappelijk.

Waarom stelt Sierksma het Boeddhisme wetenschappelijk zo hoog boven alle andere religies en boven het christelijk geloof, en acht hij het „een volstrekt unieke grootheid in de mensheidsgeschiedenis”, alleen te vergelijken met de moderne natuurwetenschap, ja, daar nog in zekere zin boven uitgaande. (p. 227)? En waarom kiest hij dan niet de levenshouding, die bij het Boeddhisme past en erkent hij op dezelfde bladzijde de legitieme mogelijkheid van een levenskeuze, die m.i. juist bij het christelijk geloof past?

Sierksma ziet het Boeddhisme als de „ware” religie, omdat het z.i.

de enige objectieve religie is, waarin alle subjectivering en dus ook alle projectie uitgeschakeld is.

„Alleen wanneer men, zoals in een consequente vorm van het Boeddhisme, zowel binnen- als buitenwereld zonder meer ver-niet-igt en negeert (ontkent), krijgt de projectie geen kans, omdat in dat geval de mens uitsluitend objectiverend optreedt. In alle andere gevallen wordt gesubjectiveerd: de twee-eenheid der menselijke excentriciteit wordt dan in meerdere of mindere mate steeds weerspiegeld in de twee-eenheid van binnenwereld en buitenwereld”. (p. 205-206). De negatie, die voortschrijdt, totdat de gehele uiterlijke en innerlijke wereld is opgeheven in het Niets van het Nirwana, is echter niet alleen de weg tot de volstreekte objectiviteit, maar zij is volgens de schrijver ook de volkomen realisering van het wezen van het mens-zijn. Want de mens is z.i. het excentrische wezen, d.w.z. het wezen, dat niet alleen, zoals ook het dier, een centrum heeft en daardoor een georganiseerd geheel is, maar dat zo gecentreerd is, dat het tegelijk zich van zijn centrum onderscheidt en er afstand van neemt, zodat het excentrisch is. Deze zelf-distantiëring is zelf-negatie. Wanneer zo eenmaal het wezen van de mens gezien wordt in de „zin voor het negatieve”, wanneer dát het is wat de mens onderscheidt van het dier, dan kan men gemakkelijk in de mening vervallen, dat dit menselijk wezen zich tot zijn hoogste potentie verheft in de Boeddhist, bij wie de excentrische distantie „maximaal” is en door wie „de negatie als zodanig verabsoluteerd wordt”. „Hij realiseert de excentrische structuur”, schrijft Sierksma (p. 214-215).

Van tweeën één: of er schuilt een onzuiverheid in het betoog, of een legitieme afwijzing van het Boeddhisme met al zijn consequenties van zelfvernietiging door de zgn. „uitwaaiing” is niet mogelijk en wij zullen allen op straffe van anders ons wezen niet te realiseren Boeddhist moeten worden.

Allereerst: is het waar dat in het Boeddhisme „de negatie als zodanig verabsoluteerd wordt”? Wat moeten wij verstaan onder een absolute negatie? Toch zeker een oneindige negatie, een negatie die nergens tot staan kan komen voor iets, dat zij niet meer zou negeren. Voor een „absolute negatie” kan er dus geen sprake meer zijn van het zijn-van-iets. Is dit in het Boeddhisme het geval? Wij lezen bij Sierksma: „men kan het (Boeddhisme) alleen binnen het kader van een minimum-definitie als religie beschouwen, omdat de Boeddhist gelooft, dat er „iets is”. Dit iets is in zoverre iets, als het de ontkenning is van al het bestaande, waardoor het een positieve waarde heeft, daar het bestaande niets dan lijden met zich meebrengt, lijden *is*.” (p. 214). In het Boeddhisme blijft dus het negeren voor „iets” staan. Als al het bestaande genegeerd is, dan wordt de negatie zelf een be-staande, als het andere van al het andere bestaande. Voelt Sierksma niet, dat dit „iets” een „projectie” is van de lege distantie tussen het zelf en zichzelf? En is dat een absolute negatie? Indien het wezen van de mens in het negeren bestaat, wordt dan dit wezen gerealiseerd door het negeren juist op een bepaald moment tot staan te laten komen en dus het negeren slechts tot een bepaalde grens door te zetten om vanaf dat moment met „het bestaande niets” als met een bereikt doel genoeg te nemen? Dit begrensde negeren met het oog op een doel dat zelf niet meer negatie, maar iets positiefs is, blijkt hele-

maal geen absolute negatie te zijn. Het gaat de Boeddhist dan ook niet werkelijk om de voltrekking van het negeren, van zijn wezen, maar om de in-dienst-stelling van dat wezen als een middel ter bereiking van een bepaald doel, t.w. de ontvluchting van het lijden. Middel en doel dekken elkaar niet. Het wezen realiseert dan niet zichzelf-als-zichzelf, maar realiseert zichzelf-als-iets-anders. De volstreekte zichzelf realiserende negatie is de negatie van de negatie, die in voortdurende bewogenheid iedere phase transcendeert en iedere uitgang-uit-zichzelf weer maakt tot een inkeer-in-zichzelf om daardoor de ganse rijkdom van zijn mogelijkheden te verwerkelijken. Het Boeddhisme moet als onware religie worden „teruggenomen”.

Daarom alleen al geloof ik, dat Dr. Sierksma in zijn existentiële afwijzing van de conclusie van zijn eigen betoog groot gelijk heeft. Maar hij had dit afwijzen niet alleen op een vage, onberedeneerde grond hoeven te doen.

Maar de eigenlijke reden, waarom de schrijver het Boeddhisme de enige ware religie noemt, is niet, dat daarin het wezen van de mens zich zou realiseren (dit is slechts bedoeld als extra versterkend argument) maar dat volgens hem in het Boeddhisme de hoogste objectiviteit wordt bereikt, waarin de schrijver het kenmerk van de waarheid ziet. Het pathos, waarmee het boek geschreven is, is zijn hartstocht voor de waarheid zoals hij die ziet. Hij meent zich voor die waarheidsopvatting op Kant te kunnen beroepen. Het is op zichzelf al ietwat vreemd Kants kenleer als grond van Freuds projectie-leer te zien gebruiken. Kant is de filosoof der zuivere rede, Freud de natuurwetenschappelijke, van de empirie uitgaande psycholoog; Kant erkent de aprioriteit van de menselijke geest, Freud gelooft alleen in de aposterioriteit; Kant postuleert de vrijheid, Freud de causale gedetermineerdheid, enz. enz. Het duidelijkst kan men de tegenspraak zien die er tussen beiden heerst, wanneer men let op de verschillende wijze waarop door beiden wordt gedacht over de verhouding van de tijd tot het menselijk zijn. Men kan vanuit Kants beschouwing over de tijd komen tot Hegel of tot Heidegger, al naarmate men meer nadruk legt op de tweede of op de eerste uitgave van de Kritik der reinen Vernunft, maar men kan van daaruit niet komen tot Freud. Freud ziet de tijd, in zijn ene modus als de verleden tijd, als de macht over het zijn van de mens. Kant ziet de tijd aan de mens zelf ontspringen en stelt daarom de vrijheid, het ontheven zijn aan de macht van de tijd, als mogelijkheid in de Kr. d. r. Vernunft en als postulaat in de Kr. d. prakt. Vernunft.

Het is nu een misverstand te denken, dat men enkele gedachten van een zo consequent denker als Kant is, tot eigen gebruik kan aanwenden, zonder dat men daarmee alle daaruit voortvloeiende conclusies binnenhaalt. Aan dit misverstand hebben zich ook andere theologen dan Dr. Sierksma schuldig gemaakt. Maar ik kan mij niet aan de indruk onttrekken dat Sierksma slechts een vage voorstelling heeft van Kants denken. Wanneer hij een overeenkomst ziet tussen Kant en Boedha, omdat beiden „op zoek zijn naar de werkelijkheid achter de schijn” (p.5), dan schrijft hij aan Kant het tegendeel toe van wat deze bedoelde. En zinnetjes als: „Onze normale waarneming, die – zoals bekend – de wereld niet „an sich” aan de mens doorgeeft ”,(p. 6) en: „Het is bekend,

dat wij in onze waarneming de wereld anders maken dan zij in werkelijkheid is" (p. 8), doen ons vrezen, dat de bekendheid van de schrijver met Kants denken meer steunt op het bekend zijn met wat daarvan „bekend" is, dan op het bekend zijn met Kants werken. Het kon de schrijver dan trouwens ook uit dezelfde bronnen bekend zijn, dat Kant in de kenleer niet het laatste woord gesproken heeft, maar dat Hegel, Husserl en Heidegger, om maar enkele van de grootsten te noemen, daar nog wel iets wezenlijks aan toe gevoegd hebben, zodat het als vanzelfsprekend van Kant uitgaan op zijn minst onvoorzichtig en onverantwoord is.

Het is echter van belang nader in te gaan op Sierksma's waarheidsbegrip, omdat, zoals wij zeiden, dit de bewegende grond van zijn religieverklaring is. Wanneer hij even de namen genoemd heeft van Xenophanes, Euripides, Feuerbach en Nietzsche, als voorlopers van de projectie-theorie, dan zegt hij: „Bij alle vier genoemde denkers, zo goed als bij alle ongenoemden, voor wie de projectie een probleem was en is, is het de wil tot waarheid, die leidt tot een scheiding tussen objectieve werkelijkheid en subjectieve schijn. Dit is een antropologisch feit van zeer grote betekenis. Het is fundamenteel. De mens is het wezen, dat kan onderscheiden, althans meent te kunnen onderscheiden, tussen werkelijk en onwerkelijk, waar en onwaar, objectief en subjectief." (p. 4). Het eigenaardige voorbehoud, dat de schrijver zich gedrongen voelt te maken bij de stellige ponering van een zo fundamenteel anthropologisch feit, wijst er al op dat het met de bedoelde onderscheiding der begrippen niet zo eenvoudig ligt. Wat betekenen de woorden „waar" en „onwaar", „objectief" en „subjectief"? Zij hebben bij Sierksma, en hierin komt hij in ieder geval met Kant overeen, een dubbelzinnige betekenis. In de eerste plaats betekenen „onwaar" en „subjectief" de onzuiverheid, waarin alles aan ons allen verschijnt, omdat het door ons kenvermogen bemiddeld is. In de tweede plaats betekenen zij de onzuiverheid, die een waarneming of voorstelling van een bepaald mens kan hebben, doordat een persoonlijke eigenaardigheid hem de dingen anders doet zien, dan de andere mensen ze zien, dan men ze in het algemeen ziet, en ze dus „behoort" te zien. De „algemeengeldigheid" en „noodzakelijkheid" is dan het criterium. Evenzo betekenen „waar" en „objectief" enerzijds het voor ons allen nu eenmaal verborgen „an sich" van alles, anderzijds het algemeengeldige binnen de algemene grenzen van ons kenvermogen. Deze aequivocatie van woorden, die ontelbare malen een belangrijke rol in het betoog spelen, is natuurlijk enigszins verwarrend. Maar de schrijver ziet de moeilijkheid ook zelf, en zet helder uiteen dat wij de eerste, de volstreckte subjectiviteit, met de dieren gemeen hebben, maar dat het voorkomen van de individuele verschillen in de waarneming juist het typisch menselijke is, „en het zal zaak zijn, om zowel het algemeen menselijke als het individueel menselijke in de projectie te begrijpen vanuit het verschil tussen stekelbaarsje en mens." (p. 9). Zo komt Sierksma dan tot de noodzaak van een anthropologisch onderzoek, waartoe hij gebruik maakt van de biologistische anthropologie van Plessner. Zeer juist stelt hij, dat het zelfbewustzijn als kenmerk van de typisch menselijke levensvorm, „niet zonder meer een aangelegenheid van de psychologie is. Het kan alleen dan tot op zekere hoogte object van psychologisch onderzoek zijn, wanneer eerst de consequenties ge-

trokken zijn uit het feit, dat dit zelfbewustzijn de psychologie eerst mogelijk maakt. Het ligt aan de wortel van alle psychologie". (p. 17). Uit dit inderdaad fundamentele inzicht meent Sierksma nu de op zichzelf even juiste conclusie te moeten trekken, dat „psychologie moet beginnen met anthropologie", maar hij vergeet, dat het zelfbewustzijn ook de anthropologie eerst mogelijk maakt. Ook daaruit moet de consequentie getrokken worden. De kritische vraag naar de uiteindelijke grond en wortel der waarheid wordt nooit ongestraft omzeild. Stelt men deze vraag niet vóór alle andere vragen, dan gaat men gewoonlijk uit van het zich als vanzelfsprekende grond aandienende begin, dat dan voor het waarheidskarakter van het hele betoog beheersend wordt.

Reeds wanneer men er van uitgaat, dat zonder meer een anthropologie mogelijk is, een leer aangaande het wezen van de mens, dan heeft men een al het verdere bepalende keuze gedaan, omdat men er dan van uit gaat, dat de mens een soort is, dat een bepaald wezen heeft. Dat is wel een vanzelfsprekendheid, maar dat moet juist daarom niet zonder meer ons uitgangspunt zijn, maar veeleer een vóóraf te beantwoorden vraag.

Plessner is Sierksma's autoriteit waar het de anthropologie betreft. Plessner bouwt zijn anthropologie op vanuit de biologie. De mens wordt vergeleken met het dier en het dier weer met het ding, zodat het ding, het „object", het voor-ons-liggende, het uitgangspunt voor de beoordeling van de mens is en de eigenlijke maat, waaraan hij wordt gemeten. In zoverre heeft Sierksma gelijk, wanneer hij zegt, dat Plessner, in tegenstelling met Heidegger, de „objectieve methode" toepast. (p. 18). Maar hij heeft dan niet tegelijk gelijk, wanneer hij zegt, dat Plessner „allerlei bekende kenmerken van de mens fenomenologisch fundeert". (p. 19). Fenomenologie is niet „objectief" in die zin, dat zij van de vooronderstelling uitgaat, dat alles om te beginnen object, ding, is, om daarna te trachten de „eigenschappen" van dat ding te bepalen. Fenomenologie wil het phainomenon in zijn eigen wijze van verschijnen zich laten tonen, aan het licht laten treden. Daarom zal een werkelijk fenomenologische anthropologie geen prijs stellen op het praedicaat „objectief", omdat nu eenmaal de mens zich niet als object aan ons toont en dus ook niet als zodanig benaderd mag worden. De voorwaarde van de objectiviteit is de subjectiviteit, en daarom is het fenomenologisch verstaan van de subjectiviteit voorwaarde van de mogelijkheid van het verstaan van de ware objectiviteit. Daarom heeft Heidegger gelijk, wanneer hij in „Sein und Zeit" de ontologie wil funderen in de Daseinsanalyse. Dat is de kenkritische betekenis van dit werk. Bij Plessner vinden wij van deze inzichten geen spoor, al is zijn boek, „Die Stufen des Organischen und der Mensch" zuiver vakwetenschappelijk gezien een belangrijk en interessant werk.

Hoe gebruikt Sierksma nu deze biologische anthropologie? Het levende wezen is een ding, dat door de aard van zijn grens zich onderscheidt van de niet-levende dingen. Het dier is een levend wezen, dat zich onderscheidt van het plantaardige leven door zijn gecentreerdheid, waardoor het evenwichtig, in zichzelf gesloten, georganiseerd is. De mens nu is het dier, dat niet alleen gecentreerd is maar dat tevens excentrisch is, d.w.z. zich van zichzelf onderscheidt en tot zichzelf in betrekking staat. Deze excentrische positionaliteit maakt de mens onevenwichtig in

zichzelf. Gemeten aan het dier mist de mens iets, de geslotenheid en de gecentreerde evenwichtigheid (zoals het dier, gemeten aan het ding ook iets mist, nl. de rust van de onbewogenheid, de rust van de dood). „Deze ontoereikendheid in de meest algemene, maar ook diepste betekenis van het woord, is de grondslag der religie”. De mens is „het uit het lood geslagen dier, dat een nieuw evenwicht tracht te scheppen en dat zijn waarnemingswereld stabiliseert door projectie.” (p. 188). Nu komt in letterlijke zin de aap uit de mouw. Omdat de mens geen aap is, heeft hij, helaas, een projectie nodig, een onware illusie, een zelfspiegeling, waaraan hij zich kan vastklampen, om zijn evenwicht te vinden. Het dier behoeft inderdaad zichzelf niet voor de gek te houden, om rustig volgens zijn aard, waarin het gebonden is, te leven. En het dode ding heeft een nog veel volkomener rust. Wanneer deze onbewogenheid van de dood de maatstaf is waaraan de mens gemeten wordt, wanneer dat apriori als zijn waarheid gesteld wordt, dan is inderdaad de mens wel een beklagenswaardig wezen, als het „uit het lood geslagen dier”. Dan is inderdaad het innerlijk en uiterlijk afsterven, het onbewogen neerzitten als een stenen beeld, waarbij men een even grote innerlijke leegte tracht te bereiken als van dat beeld, een verheven benadering van het ideaal van het ding-zijn. Dan is inderdaad het Boeddhisme de hoogste religie.

Wij zeiden reeds, dat vóór dat gepoogd wordt een anthropologie op te bouwen (om van daaruit een psychologie te construeren en daaruit de religie te „verklaren”), eerst de kritische vraag gesteld moest worden, of een dergelijke leer, opgevat als een leer aangaande het wezen van de soort mens, zonder meer mogelijk is. Vormt het menselijk geslacht een soort? Behoort de mens tot het wijdere geslacht der dieren, waarvan het dan een bijzondere soort uitmaakt? Aristoteles, van wie wij altijd nog veel kunnen leren, heeft ons er op gewezen, dat een soort binnen het geslacht bepaald wordt door zijn specifieke onderscheid. Maar dit moet dan een niet verder in zichzelf te onderscheiden onderscheid zijn, een *adiaphoron*. Daardoor is dan de ondeelbare vorm (*atomon eidos*) als soort bepaald, welke gedefinieerd kan worden. Aristoteles ziet zelf de mens als een soort, die bepaald is door zijn met rede begaafd zijn. Het wezen van de mens, zijn wat-zijn (*ti-esti*), is zijn ondeelbare vorm, is zijn soortelijkheid die bij de voortplanting wordt overgedragen. De individuele eigenaardigheden van de enkele mens behoren niet tot zijn wezen, maar zijn bijkomstigheden (*sumbebèkota*). „En wanneer er dit geheel is, zulk een vorm in dit vlees en in deze beenderen, dan is dat Kallias en Socrates. En dat is verschillend wat de stof betreft, (want het is verschillend), maar het is hetzelfde in de vorm: want de vorm is ondeelbaar. (*atomon eidos*)”. (*Metaphysica*. Z 1034 a, 5-8). Toch weet Aristoteles, dat ook de eenmalige individualiteit van Kallias als totaliteit genomen, een *an-sich* (*kath'auto*) genoemd mag worden (*Met*. D 1022 a, 25-29), maar hierin verschilt de individuele mens niet van het individuele dier. Wel ziet Aristoteles, dat de mens toch een andere verhouding heeft tot zijn soort dan het dier. Het dier, dat een synthese is van stof en vorm, is niet zelf de soort. Alleen door de voortplanting blijft de soort bestaan, en alleen daardoor heeft het dier deel aan de eeuwigheid. Ook de mens heeft deel aan het voortplantingsproces en doet daardoor de eeuwige *eidos* voortbestaan. Maar de enkele mens heeft door zijn geest (*nous*)

ook onmiddellijk deel aan de eeuwigheid. Daarin schuilt juist zijn hoogste telos, daarin verwerkelijkst hij zijn entelecheia. Vormt bij het dier de voortplanting, dus de functie der sexualiteit, de vervulling van zijn wezen, omdat het daardoor zijn eidos vereeuwigd, bij de mens is de sexualiteit slechts een moment van zijn wezensvervulling, welke hij ook direct en bovendien zuiverder kan verwerkelijken in de theoria, waarin hij aan het goddelijke deel krijgt. Alleen, omdat dit athanatizein door de lichamelijkheid van de mens niet volkomen worden kan, is hem ook de voortplanting gegeven, opdat hij, voorzover hij de eeuwigheid niet zelf kan bereiken, toch door de voortplanting van de soort in de tijd daarvan een nabootsing bereikt.

Het Griekse denken is in zijn mensbeschouwing niet boven het soortelijke denken uitgekomen, en het in wezen op Aristoteles steunende westerse natuurwetenschappelijke denken evenmin. Het is dan ook geen wonder, dat Plessner en ook Freud, beiden vanuit de natuurwetenschappen over de mens nadenkend, de mens als een soort dier beschouwen. Dan spreekt het ook vanzelf, dat vooral bij Freud de sexualiteit als de enige centrale en alles bepalende functie wordt beschouwd, waaruit alle andere functies verklaard kunnen worden.

Maar vanuit Israel komt een geheel andere mensbeschouwing tot ons. In het scheppingsverhaal staat niet dat de mens evenals het dier geschapen is „naar zijn aard”, dus in zijn wezen bepaald is door zijn soort, maar dat hij is geschapen naar het beeld Gods. Zijn wezen berust dus in zijn relatie (van gelijkenis) met God. Gaat nu deze relatie verloren, dan gaat daarmee het wezen verloren en wordt de mens een „monstrum”, dat, zich zijn onwezenlijkheid bewust, zijn wezen tracht te veroveren om zich dit als „een roof” toe te eigenen. Niet als „een uit het lood geslagen dier” schept zich de mens religieuze voorstellingen, maar als de uit het lood geslagen, van het rechte afgeweken méns tracht hij uit eigen kracht het verlorene weer terug te winnen. En wanneer hij ontdekt, dat al zijn religieuze mythologieën hem niet het verloren evenwicht in zijn ware wezen vermogen terug te schenken, dan zoekt hij zijn vastheid buiten zichzelf in de verhouding tot de hem omringende wereld. En omdat hij daarin zonder meer geen vastheid kan ontdekken, waaraan hij houvast heeft, past hij een reductie op die voortdurend veranderende wereld toe, en verklaart hij dat het ware Zijn het onbewogen, éne Zijn is. Hiermee is dan de logos geboren, die in de wijsbegeerte voortaan als het wezenskenmerk van de mens geldt. Mythos en logos, religie en natuurwetenschap, zij zijn zuster en broeder, want zij zijn beide verwekt door dezelfde vader, de over-daad der eigenmachtigheid, en gebaard door dezelfde moeder, de armoede van het on-recht-zijn. Plato wist reeds dat Eros, de god der liefde en der wetenschap een zoon was van Poros en Penia, maar waardoor deze weer verwekt waren wist hij niet.

Maar al matigt zich ook de mens die zijn wezen verloren heeft aan, dat hij zelf zijn wezen kan veroveren en zich daarin tot een soort kan aansluiten, daarin kan communiceren, zijn falen daarin wordt steeds opnieuw openbaar. Enerzijds blijkt dit falen in de innerlijke verdeeldheid van het menselijk geslacht in het groot en in het klein waardoor de mensen vanuit hun verschillende zienswijzen, die het „typisch menselijke” zijn, zich vernietigend tegen elkaar keren, zoals dat bij geen dieren-

soort het geval is; anderzijds blijkt het uit de verdeeldheid van het innerlijk van de enkele mens zelf, waardoor zijn „weten” en zijn „zijn” niet met elkaar overeenstemmen.

De mens is niet geschapen naar zijn aard, maar naar het beeld Gods. Daarom is hij niet door zijn soort bepaald, enkel als een exemplaar daarvan, dat slechts de naam van zijn soort ontvangen heeft. Maar de mens, ieder mens is „bij name geroepen”, en draagt daarom een eigen-naam. (Daarom is het voor de mens beledigend niet bij zijn naam, maar bij zijn „soortnaam” aangeroepen te worden.) Iedere mens is niet door zijn soort bemiddeld in een verhouding tot de waarheid, maar staat in een onmiddellijke, rechte of onrechte verhouding tot God en dus tot zijn eigen wezen. De onmiddellijke onrechte verhouding is de mens „van nature” eigen, de onmiddellijke rechte verhouding moet hem bemiddeld worden door Hem, „wiens naam boven alle naam” is, en in wiens naam de mens zijn ware wezen terugontvangt. Dan is alle excentriciteit en zelfvervreemding ten einde, omdat dan de mens zijn ware midden gevonden heeft; dan worden de sexualiteit en de geslachtsverhouding weer tot de zegen die zij bij de schepping waren; dan, „als de goden zwijgen”, omdat God zelf verschenen is – niet in een schijn, maar in het vlees –, dan eerst is alle religie ten einde en „teruggenomen”, ook de religie van het Niets, omdat Hij in zijn doorlijden van het lijden, zich de Heer over het niets en de dood heeft betoond; dan ook eerst ervaren wetenschap en wijsheid hun vervulling, omdat met Hem verschenen is de vrede die alle „verstand” te boven gaat. En aangezien, theologisch beschouwd, in Christus niet alleen het wezen Gods, maar ook het wezen van de mens is geopenbaard, kiest een theologische anthropologie haar uitgangspunt niet in het „ding”, ook niet in de alledaagse mens, maar in Christus.

Nu kan men er, menselijkerwijs gesproken, Dr. Sierksma natuurlijk geen ogenblik een verwijt van maken, dat hij deze waarheidsopvatting niet deelt en deze mensbeschouwing afwijst, maar het is, dunkt mij, wel een ernstig tekort, dat hij in een boek, waarin hij een verklaring tracht te geven van de religieuze verschijnselen, helemaal niet tot een wetenschappelijke doordenking komt van het verschil tussen zijn eigen opvatting en de christelijke. Doordat hij min of meer stilzwijgend het christelijk geloof als een van de vele „religies” beschouwt, wat het niet is, schiet zijn betoog langs zijn eigenlijke doel heen, en wordt dit geloof in wezen helemaal niet getroffen. Daarmee vergeleken wist Feuerbach in ieder geval heel wat beter waar hij het over had.

Maar Sierksma schreef in zijn „Verantwoording”, dat zijn studie „stellig niet bedoeld is als een laatste woord over dit probleem, in zekere zin (vooral godsdienstpsychologisch) echter wel als een eerste woord.” Hij stelt zich een team-verband voor, waarin allerlei wetenschappen zouden moeten samenwerken om deze problematiek der religie verder te bestuderen. Ofschoon onder de door hem daartoe genoemde wetenschappen de godsdienstwijsbegeerte niet voorkomt, had mijn kritiek toch geen ander doel, dan tot die studie een bescheiden bijdrage te geven.

J. A. OOSTERBAAN

Anthropologisch project en menselijke projectie

Aan het verzoek van de Redactie om voor dit tijdschrift een kritische beschouwing te schrijven over het jongste boek van Dr. F. Sierksma, *De religieuze projectie*¹, meen ik, aangezien ik als ongodsdienstig humanist moeilijk over de theologische mérites van het boek kan oordelen, alleen op die wijze te kunnen voldoen dat ik me beperk tot die gezichtspunten, die tenminste op mij bekend terrein liggen, nl. de methodiek, de wijsgerige anthropologie en het Boeddhisme. In deze beperking is het volgende dan ook minder bedoeld als critiek en meer als bijdrage in de op gang gebrachte discussie. In de verantwoording vooraf merkt de schrijver op dat „een zo fundamenteel onderwerp als de religieuze projectie-verschijnselen in de huidige situatie dient te worden behandeld in team-verband”.

Om duidelijk te maken wat religieuze projectie is, gaat het boek uitvoerig in op de projectie in het algemeen. En deze projectie wordt hier in zo'n ruime betekenis gezien, dat practisch alle denken en handelen er bij betrokken is. De schrijver somt enkele verschijnselen op, als hallucinaties, overdracht, projecteren van eigen eigenschappen in de ander, het kleuren van waarnemingen, de archetypische beeldvorming, en zelfs de normale waarneming (p. 5-6), die onder de projectie kunnen worden gerekend. Ook geeft hij aan wat religie in wezen is, en hoe religie ontstaat. Toch zal de nieuwsgierige lezer, die juist graag wil weten hoe de religieuze projectie werkt en welke metafysische conseqventies hij hieruit kan trekken voor de waarheid van zijn waarneming en geloofsinhoud, zich enigszins teleurgesteld voelen wanneer hij leest: „Over de omvang en de inhoud der religieuze projectieverschijnselen behoeft weinig gezegd te worden, juist omdat er niet genoeg over kan worden gezegd” (p. 179).

En wat er over gezegd is, is niet altijd even makkelijk te volgen. Het boek boeit van begin tot eind. Men wordt voortdurend getroffen door suggestieve en rake beschrijvingen. De auteur verstaat de kunst meesterlijk om door enkele rake typeringen situaties te tekenen en verbanden aan te duiden. In de intuïtief-suggestieve passages is hij zeker op zijn best.

Methodisch echter maakt het boek een tamelijk zwakke indruk. De kernbegrippen waarmee de schrijver werkt blijven vaag en worden slordig, soms zelfs inconsequent gehanteerd. In plaats van de verschijnselen, zoals in een goede fenomenologische benadering behoort te geschieden, zelf aan het woord te laten en in een explicatieve (ontvouwende) analyse voor zichzelf te laten spreken, worden allerlei constructies voorgeschoteld en uit het brein van de schrijver op de verschijnselen geprojecteerd.

Dit bezwaar komt bij voorbeeld wel heel sterk aan het licht bij het begrip „excentriciteit”, dat men door het hele boek heen tegen komt en dat bijna als een toverformule wordt gehanteerd om uiteenlopende situaties mee te verklaren. Nergens wordt precies duidelijk gemaakt wat men onder excentriciteit heeft te verstaan en hoe ze in het gebruikte verband werkt. De schrijver ontleent het begrip aan zijn leermeester Helmuth Plessner, die echter, naar hij zelf citeert, zich voorzichtiger en subtieler

¹ F. Sierksma, *De religieuze projectie. Een antropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten*. Delft (W. Gaade) 1956.

heeft uitgedrukt in de zin van „die Positionalität der exzentrischen Form” (p. 19).

Omdat de mens zich bewust kan worden van zijn eigen bewustzijnsverschijnselen wordt beweerd dat hij „excentrisch” zou zijn. We spreken van excentriciteit, wanneer bij een roterende beweging het middelpunt van de beweging niet samenvalt met het middelpunt (zwaartepunt) van de roterende massa. In het algemeen dus, wanneer het functionele middelpunt niet samenvalt met het structurele middelpunt. In zoverre zou men van excentriciteit bij de mens kunnen spreken omdat het zwaartepunt van zijn lichaam ergens bij zijn middenrif zit terwijl het centrum van zijn denkactiviteiten in zijn hersens zit. Maar in deze zin wordt excentriciteit in het boek zeker niet bedoeld. Het subject van het (normale) bewustzijn, aldus wordt er geredeneerd, kan niet hetzelfde zijn als, of tenminste niet samenvallen met, het subject van het bewustzijn van eigen bewustzijnsverschijnselen. Het laatste zou zo iets moeten zijn als een „transcendentiaal subject”. Omdat de mens zich van zichzelf bewust kan zijn heet hij dus excentrisch.

Hiertegen kunnen velerlei bezwaren worden geopperd.

Ten eerste: Het subject van bewustzijn en zelfbewustzijn is en blijft de ene, ongedeelde en ondeelbare mens. Terwijl het al moeilijk, en waarschijnlijk ook onzinnig, is om het centrum van bewustzijn ergens in het lichaam te localiseren, lijkt het wel bijzonder riskant om over de ruimtelijke distantie te spreken tussen het centrum van het normale bewustzijn en het centrum van het zelfbewustzijn. Zo iets is trouwens niet eens nodig wanneer men zich maar goed probeert te realiseren wat bewustzijn is.

Bewustzijn is het „zelf op-lichten van een waarheid”. De bewustzijnsinhoud wordt helder en duidelijk in het zich bewust wordende subject. Wanneer het subject zich van „iets” bewust wordt dan wordt de waarheid van dat „iets” duidelijk. In de Vedanta-epistemologie ¹ wordt hiervoor het beeld gebruikt van de donkere kamer. De voorwerpen in de kamer zijn aanwezig maar worden niet gezien. Men steekt een kaars aan en de voorwerpen worden zichtbaar. Daarvoor is blijkbaar het licht van de kaars (of van een andere lichtbron) nodig. Wat is nu zelfbewustzijn? Zelfbewustzijn is het zelf op-lichten van de waarheid van het bewustzijn. Heeft men een tweede kaars nodig om het licht van de eerste kaars te zien? Natuurlijk niet. Het licht is uit zichzelf zichtbaar.

Hoe komt het dat wij ons niet altijd bewust zijn van onze eigen bewustzijnsverschijnselen? Dat komt doordat alle bewustzijn intentioneel, d.w.z. gericht, is. Normaal bewustzijn is gericht naar een object, hetzij uit de „buitenwereld” hetzij uit de „binnenwereld”. Zelfbewustzijn is op zichzelf gericht. Het oplichten van de waarheid van het eigen bewustzijn kent vele gradaties. Meestal blijft het in de schemer van een vaag gewaar-zijn van eigen bestaan. Behalve deze gradatie van bewustzijnsintensiteit is er nog de kwestie van abstractie. De in abstract denken getrainde mens kan zich het bewustzijn van eigen bewustzijnsverschijnselen helder maken en als wijsgerig probleem stellen en formuleren. Heeft het dier ook zelfbewustzijn? Het is duidelijk dat we deze vraag

¹ Vgl. D. M. Datta, *The six ways of knowing. A critical study of the Vedanta theory of knowledge*. London (Allen & Unwin) 1932.

niet zonder meer negatief mogen beantwoorden alleen omdat het dier niet het abstraherende vermogen heeft en het vermogen om ons zijn denkinhoud te communiceren. Er is geen enkele reden om te veronderstellen dat ook het dier niet, misschien in een lagere bewustzijnsgraad, zelfbewustzijn heeft. Sierksma schrijft (p. 37) dat ook bij anthropoïede apen door dierpsychologen gestemdheden zijn geconstateerd, en vraagt zich af „of daar niet een begin van excentriciteit” in gelegen is. Vervangen we de term excentriciteit door zelfbewustzijn, dan kunnen we zeker ons afvragen waarom dieren (vooral hoger ontwikkelde dieren) niet over zelfbewustzijn zouden kunnen beschikken. Bewustzijn (en zelfbewustzijn) als het zelf-oplichten-van-de-waarheid heeft vele gradaties, van enkel maar aanwezig zijn in een zogenaamd onderbewust reservoir, waar het toch al ons handelen en denken mede beïnvloedt, tot het alles overheersend lichtend schouwen in de mystieke extase en in de mathematische intuïtie.

Ten tweede: Excentriciteit is niet hetzelfde als bicentriciteit of polycentriciteit. Dat er in het biopsychisch organisme verschillende centra zijn van verschillende biopsychische functies en sferen is duidelijk. In pathologische gevallen kan het verband tussen verschillende centra verstoord zijn, zoals bij woordblindheid, bij afasie, bij schizofrenie. De voorstelling van twee, of meer, zielen in één lichaam, ook door Sierksma op p. 180 vermeld, komt veelvuldig voor. „Natuurlijke” neigingen en driften, ethische motieven, en „goddelijke” geboden komen herhaaldelijk met elkaar in conflict. Ludwig Klages noemt de „Geist” „Widersacher der Seele”. Zulke spanningen tussen centra, sferen, functies in het biopsychische complex zijn zeker niet alleen bij mensen maar ook bij dieren te constateren. Ook hier is wellicht alleen sprake van verschil in bewustzijnsgraad. In elk geval betekent polycentriciteit nog heel wat anders dan excentriciteit.

Hoe, overigens, de zogenaamde excentriciteit de projectie precies beïnvloedt maakt Sierksma ons in zijn boek niet duidelijk. Hij zegt wel „Door zijn excentrisch karakter is het projectie-gedrag van de mens zo goed als *geheel* veranderd: enerzijds heeft hij de mogelijkheid tot kritiek, anderzijds zijn zijn reeds aanwezige mogelijkheden tot projectie kwalitatief gewijzigd en gecompliceerd, voor zover deze mogelijkheden niet van strikt zintuiglijke aard zijn” (p. 24) en „de mens projecteert tegelijkertijd minder en meer dan het dier” (p. 25). Helemaal duidelijk is het niet. De zg. excentriciteit maakt zelfbewustzijn, critiek en het benaderen van het object langs een omweg mogelijk. In die zin kan ze de projectie (gedeeltelijk) corrigeren. Maar de zg. excentriciteit maakt ook de mens „labiel” en doet hem verlangen zijn „verloren evenwicht” te herstellen ... door projectie. Alle cultuur en alle religie is in die zin projectie (p. 166-212).

De schrijver maakt zich herhaaldelijk en ernstig schuldig aan een „metabasis eis allò genos”. Wanneer hij uit het begrip excentriciteit niet allerlei associaties afleidt die inderdaad uit de normale betekenis kunnen worden afgeleid, dan zouden wij ons aan deze methodische misgrepen niet zo storen. Maar hij gaat, zoals we boven hebben aangetoond, op ongerechtigde wijze van het onderscheid van zelfbewustzijn en bewustzijn, en van het verschijnsel van polycentriciteit zo maar over op

excentriciteit. En dan leidt hij uit het begrip excentriciteit af het verschijnsel van de onevenwichtigheid, labiliteit, het uit het lood geslagen zijn (p. 55-71). Hij komt tot de conclusie dat de mens structureel en fundamenteel, op grond van zijn excentrische structuur, onevenwichtig is en verlangt dit evenwicht kunstmatig te herstellen. Wij wijzen deze uitspraak, dat de mens *qua mens structureel* onevenwichtig is, resoluut af. Een anthropologie die tot zulk een uitspraak komt is ontoereikend en vals.

Wij weten van het feitelijke bestaan van meer of minder evenwichtige naturen en van meer of minder excentrieke figuren. Het is een *hypothèse gratuite* om te beweren dat de mens in wezen onevenwichtig is en dat evenwichtigheid alleen maar bereikt wordt door compensatie . . . via projectie, of . . . via de radicale eliminatie van de projectie in het Boeddhisme. We vragen ons af of deze vermeende structurele onevenwichtigheid van de mens geen projectie is van de schrijver zelf. Het verschijnsel van de projectie is een feit dat wij kennen. De interne spanningen en conflicten in de mens zijn eveneens een feit dat wij uit ervaring kunnen beamen. Maar de verklaring uit de hypothese van een excentrische structuur lijkt ons methodisch zeer aanvechtbaar.

Trouwens, wanneer wij lezen: „De excentrische mens is het uit het lood geslagen dier” (p. 56) en „Waarneming, projectie en religie vinden hun uiteindelijke betekenis in het kader van de excentrische structuur van de mens, die als het uit het lood geslagen zoogdier een nieuw evenwicht moet scheppen” (p. 174), dan kunnen wij niet nalaten ons af te vragen in hoeverre deze anthropologie niet vertekend is door projectie. Voor een eerlijke anthropologie en voor een eerlijke dierpsychologie is het nodig dat wij enerzijds niet bij voorbaat mens en dier als wezenlijk verschillend poneren en anderzijds dat wij het dier niet anthropomorfisch beschouwen. Voor een eerlijke anthropologie is het nodig dat wij niet de mens als kroon der schepping beschouwen, als zesde-dags-creatuur, om wille waarvan het universum geschapen is. In de theorie van het uit-het-lood-geslagen-zijn en van het-verloren-evenwicht proeven wij de projectie van een vermeende reminiscentie aan een verloren paradijs en aan een zondeval. Men leze eens bv. het recente werk van G. Murray McKinley, *Evolution, the ages and to-morrow*¹, om een beeld te krijgen dat diametraal tegenover dat van Sierksma staat.

Is het waar dat alleen de mens in staat is zijn projecties te corrigeren? Toegegeven, dat de mens het wezen bij uitstek is dat kritisch tegenover zijn waarnemingswereld staat en zijn object „langs een omweg” kan benaderen. Maar ook vele dieren corrigeren herhaaldelijk hun projecties, wanneer zij merken dat hun daardoor vertekende waarneming niet met andere waarnemingen in overeenstemming is. De bekende proefhond van Pavlov, die vele malen een belletje hoort, telkens als hij eten ruikt, meent eten te ruiken wanneer het belletje een keer gaat zonder dat er eten is, maar hij corrigeert deze projectie wanneer deze enige malen in conflict komt met het waarnemen van de afwezigheid van eten. Principeel gebeurt dit bij de mens op precies dezelfde wijze. Waarnemingen komen niet met elkaar overeen. De wijze van conclusies trekken uit deze

¹ G. Murray McKinley, *Evolution, the ages and to-morrow*. New York (Ronald Press) 1956.

waarnemingen moet worden gewijzigd. Bij de mens gaat dit iets effectiever door zijn grotere vermogen tot abstractie. Hij kan bewust gerichte aanvullende waarnemingen in een reeks experimenten uitvoeren. Het is duidelijk dat de hypothese van de excentriciteit hier helemaal niet bij nodig is.

De menselijke rede probeert zich zo een beeld te vormen van de „werkelijkheid zoals ze werkelijk is”, d.w.z. niet vertekend door projecties. Het blijft een open vraag in hoeverre dit mogelijk is. Kant beweerde dat „das Ding-an-sich” principieel onkenbaar is. Maar in zijn „transcendentale analyse” kan hij dit toch maar constateren. Husserl poogde met zijn transcendentale fenomenologie de methodologische impasse te doorbreken. Heidegger toont in zijn *Sein und Zeit* aan dat er principiële denkfouten worden gemaakt en dat voor alles nodig is een destructie van de „bisherige Metaphysik”; hij poogt dit in *Kant und das Problem der Metaphysik* nog eens te verduidelijken. De fenomenologische methode van Husserl blijkt in vele wetenschappen van de „geest” vruchtbare resultaten op te leveren. Maar vooralsnog (of misschien voor altijd) blijft de vraag niet beantwoord of het mogelijk is een authentieke waarneming of analyse te verrichten waarbij alle projectie volledig is geëlimineerd.

Tussen gelovigen en niet-gelovigen blijft het een omstreden vraag of de geloofsinhoud metafysische realiteit bezit los van ons denken, waarnemen en geloven. Wanneer we bij Sierksma lezen: „wanneer de mens niet langer in zijn god gelooft, is de god dood. Een god is afhankelijk van het geloof, dat hem tot leven brengt, dat voor hem over leven en dood beslist. Een god staat en valt met de projectie” (p. 200), dan zullen gelovigen en niet-gelovigen hier verschillend over oordelen. Geldt het hier beweerde ook voor „God” met een hoofdletter? Zelfs als niet-gelovige ben ik van mening, dat men hier zeer moet oppassen voor anthropomorfismen en voor een „metabasis eis allò genos”. Louis Hoyack heeft eens in een studie over *De filosofie der verveling*¹ deze verveling gezien als een begeleidend verschijnsel bij het uitblijven van verandering, waar voortdurende verandering het grondkenmerk is van alle leven, en constateert dan „dat God de wereld wel moest scheppen omdat Hij zich anders dood zou vervelen”.

Niet alleen het bestaan van goden (of God) zou gezien kunnen worden als projectie, maar ook het geboren worden en sterven van goden kan uitgeduid worden als menselijke projectie.

Ons verlangen naar „de ware werkelijkheid” drijft er ons voortdurend toe kritisch te staan tegenover onze waarnemingen en voorstellingen. Of het principieel mogelijk is of niet om een beeld te krijgen van de ware werkelijkheid, zonder projecties, verandert aan dit streven weinig. Dit streven naar de „ware werkelijkheid” is niet alleen het hoofdmotief van alle kritisch filosoferen maar ook van alle ware mystiek. Een overwegend deel van ons leven wordt beheerst door projecties, ook religieuze projecties. Een poging zoals ondernomen in het hier besproken boek van Sierksma is daarom van zo onschatbaar belang, omdat de schrijver, afgezien van enige cardinale methodische misgrepen, er uitstekend in geslaagd is om ons een indruk te geven van de draagwijdte der (religieuze) projectie.

¹ L. Hoyack, *De filosofie der verveling*. Deventer (N. Kluwer) 1954.

Het vermogen tot kritisch analyseren van onze waarnemingen en voorstellingen en zo tot corrigeren en elimineren van onze projecties, is misschien niet bij alle mensen even sterk aanwezig, en zeker niet bij alle mensen even sterk ontwikkeld. Het kritisch staan tegenover onze waarnemings- en voorstellingswereld is een moeizame bezigheid, een „achievement”. Het projecteren daarentegen is in de meest letterlijke zin alledaagse bezigheid. Het hoort tot ons culturele erfgoed. Ik kan het met Sierksma eens zijn waar hij opmerkt, dat cultuur en religie voor een belangrijk deel projectie zijn, door de mens ondernomen als menselijke adaptatie en responsie op de menselijke situatie van het zijn-in-de-wereld.

Projecteren gaat automatisch, vanzelf. De kritische correctie van projecties kost een grote dosis inspanning en extra élan. Alle organismen zonder deze extra inspiratie en extra élan neigen tot een infimaal niveau van automatisme en van het vanzelfgaande. Alleen met grote inspanning, volgehouden critiek en extra inspiratie zou misschien de mens kunnen komen tot een hogere bewustzijnsgraad en tot een „transhominale realisatie” in de evolutie van het leven.

Evolutie is repeterende evolutie. Ze voltrekt zich aan opeenvolgende levens van vele individuen. Heel de ervaringsinhoud van voorafgaande geslachten moet worden eigen gemaakt, en wel in verkort proces. Als biologische erfenis in prenatale fasen, in verkorte herhalingen. Het zo verworvene wordt functioneel eigen gemaakt, in een aanwezig mechanisch-kunnen-functioneren, in patronen van instinctmatig reageren op analoge situaties. Adolf Portmann, die Sierksma ook noemt (p. 81, 83-84), heeft op grond van talrijke zoologische studies een onderscheid gemaakt tussen nestvlinders en nestblijvers.¹ Er zijn verschillen te constateren in de lengte van de prenatale en postnatale groei. Ook postnataal ondergaat het opgroeiende individu een gecompliceerd proces van beïnvloeding, waarbij het in verkorte herhalingen heel het stadium van geestelijke groei van voorgaande geslachten doormaakt. De pasgeboren mens, aldus Portmann, is een nestblijver, maar in tegenstelling tot nestblijvers bij andere diersoorten, één die geboren wordt met open ogen en die het vermogen heeft in zijn betrekkelijk lange jeugd door het medium spraak, naast de biologische erfenis, ook een culturele erfenis zich eigen te maken.

Dit zich-eigen-maken geschiedt door aanleren, door in verkorte herhaling zelf door te maken wat vorige geslachten hebben verworven. Ook deze culturele erfenis, evenals de biologische, wordt verankerd in functionele automatismen. Cultuur en religie worden al vroeg als het ware met de papelel in een hap-slik-automatisme aangeleerd. Cultuur en religie als projectie-gedrag en projectie-patroon worden aanvaard als vanzelf-gaand: *Vanzelf-sprekend*, in de vorm van thema's en beelden waar men in vertrouwd en alledaags gesprek vanzelf over spreekt: het weer, familie-relaties, trouwen, kinderen krijgen, carrière-maken, Sinterklaas, filmsterren, sporthelden; en *Vanzelf-zwijgend*; in de vorm van thema's en beelden waar men vanzelf gesprekken over vermijdt als taboe: het seksuele, de duivel, besmettelijke ziekten, het doodgaan. Heel dit complexe patroon in cultuur en religie van vanzelfzwijgende taboes

¹ A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* 1944, heruitgegeven in de Rowohlt's deutsche Enzyklopädie, n. 20 o. d. t. *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Hamburg 1956.

en vanzelfsprekende wisseling van ettelijke geestelijke stuivertjes is doorgetrokken van projecties. Het is de onschatbare verdienste van Sierksma in zijn boek de draagwijdte van deze projectie-verschijnselen aan het licht te hebben gebracht. Juist wanneer het boek levendige critiek uitlokt wijst dit op het grote belang van het door hem aangesneden onderwerp.

Deze critiek zal ongetwijfeld komen ook doordat Sierksma speciale aandacht heeft besteed aan het Boeddhisme, en het zelfs als kroongetuige à charge in de zaak van de religieuze projectie heeft laten optreden. De meningen over het Boeddhisme zijn verdeeld. Fenomenologisch vertoont het Boeddhisme juist zo'n grote rijkdom aan variatie dat het moeilijk is het hele verschijnsel onder één noemer te brengen. Wat Sierksma vooral naar voren gehaald heeft is het Theravāda-Boeddhisme en tot op zekere hoogte de Mādhyamika en de Yogācāra.

Het probleem van de projectie is een centraal probleem in alle kennis-theorie, en het probleem van de religieuze projectie dus ook in de kennis-theorie van religieuze getinte wijsgerige systemen zoals de Hindu-darsana's en de verschillende scholen van het Boeddhisme. De termen *māyā* (begoocheling) en *avidyā* (onwetendheid, verblinding) zijn zowel in het Hindoeïsme en in het Boeddhisme gemeengoed. Principieel wordt de projectie aansprakelijk gesteld voor het niet-zien van de ware werkelijkheid. Ons projecterend waarnemen en denken stelt zich tussen ons zelf en de ware werkelijkheid als de sluier van *māyā*. Onwetendheid omtrent ons eigen diepste wezen doet ons verkeren in de waan. Het elimineren van de projectie, het oplichten van de sluier van *māyā* brengt ons tot het rechtstreeks aanschouwen van de ware werkelijkheid, Brahmanvidyā of atmanvidyā.

Het Boeddhisme gaat daarin nog verder dan het Hindoeïsme dat het ook de onveranderlijke substantie en het zelf ontkent: an-ātman. Al het zijnde heeft de drievoudige eigenschap van anitya (vergankelijkheid), an-ātman (zelfloosheid) en dukkha (lijden). Alle uitbeeldingen van de laatste werkelijkheid zijn projecties. Het enige waarmee deze laatste werkelijkheid kan worden aangeduid is zoheid (tathatā) en leegheid (śūnyatā). Al het gebeuren is causaal bepaald. In de leer van de twaalf nidana (causale factoren) wordt een interessante poging ondernomen om het hele proces van het menselijke bestaan, voorzover dat automatisch verloopt, causaal-genetisch te verklaren. De leer der twaalf nidana toont ons een automatische kringloop niet alleen op het biologische en psychische niveau, maar als totaal proces, waarin de existentie (bhava) als zodanig zelf als bepalende factor optreedt.¹ De belangrijkste schakel is *avidyā* (verblinding), in het hier besproken verband dus nauw samenhangend met de projectie. Verlossing van het lijden is alleen te bereiken door inzicht en verlichting (prajñā en bodhi). Inderdaad gaat het dus in het Boeddhisme (met name in de Theravāda en Mādhyamika) om de radicale eliminatie van alle projecties. We lezen bij Sierksma op p. 229: „Het Boeddhisme rekent met alle projectie, want met alle waarneming, af”.

Maar dit afrekenen geschiedt niet enkel langs rationele weg, zoals Sierksma veronderstelt (p. 228). In de Zuiver-land secte hoeft men

¹ Kwee Swan Liat, „Het probleem der causaliteit in de Boeddhistische wijsbegeerte”, in *Alg. Ned. Tijdschrift voor wijsb. en psych.* 48 (1) Oktober 1955.

maar in volledige devotie en overgave de naam van Amida uit te spreken om verlost te worden. De praktijken in de Zen-secte kenmerken zich door een grote mate van irrationaliteit. Waar het om gaat is de rechtstreekse ervaring, onvertroebeld door projecties, van de zo-heid, de laatste werkelijkheid. Deze ervaring is totaal; de gehele mens gaat er in op. Alles wat er is is de wentelloop der dingen (saṃsāra); daarachter is niets, geen blijvende substantie, geen onveranderlijk, eeuwig principe. Verlossing betekent enkel ophouden van saṃsāra, uitdoven, uitblussen: nirvāṇa. In het Mahāyāna wordt het accent verlegd. Niet de individuele verlossing is doel van de heilsweg, maar de universele verlossing. In het toegewend zijn tot al het levende en lijdende groeit de grondstemming van *karuṇā*, het mede-lijden met al het levende en lijdende.¹ Ook *karuṇā* is totaal en eist de hele mens op. Ook al is *karuṇā* niet het „liebend Mit-einandersein” van Binswanger, het is toch beslist niet „het onpersoonlijke, zakelijke mede-lijden” zoals Sierksma het noemt (p. 220). Het is onpersoonlijk in die zin dat het zonder onderscheid gericht is op al het levende en lijdende; maar het is niet zakelijk omdat het juist voortvloeit uit een diep besef van universele en existentiële lotsverbondenheid.

Alle zijn is worden en vergaan. Op deze dimensie van de diepte, op dit genetische aspect wordt in de Boeddhistische meditatie sterk de aandacht gericht. Ook hier had Sierksma niet alleen Freud maar ook de Boeddha kunnen noemen (p. 233-234). Causale genesis, ontstaan en vergaan, is echter ook nauw verwant met projectie. Wanneer in de Yogācāra al het zijnde uit een oerbewustzijn ontstaan wordt gedacht dan hebben we hier te maken met de projectie van een projectie, en wel een cosmische projectie. Zo ontstaat het van Boeddha-figuren wemelende pantheon van het Mahāyāna als cosmische projectie, en wordt tevens alles in worden en vergaan weer teruggebracht op projectie. Het Boeddhisme rekent niet alleen af met de projectie, het Boeddhisme aanvaardt tenslotte ook de projectie als projectie, omdat er niets anders blijkt te zijn en over te blijven na radicale kritische analyse van alle projectie-verschijnselen.

KWEE SWAN LIAT

¹ Kwee Swan Liat, „Mens en dier in het Boeddhisme”, in *Mens en Dier*. Een bundel opstellen door leerlingen en vrienden aangeboden aan Mgr. Prof. Dr. F. L. R. Sassen bij gelegenheid van zijn zestigste verjaardag. Utrecht - Antwerpen (Philosophische Bibliotheek) 1954.

Boekbesprekingen

DR. C. VAN GELDEREN, *Koningen II en III*. Serie: Korte Verklaring der Heilige Schrift. J. H. Kok N.V. Kampen, 1956, 452 en 399 blz. Prijs per deel f 8.90. Tweede druk.

De eerste druk van deze beide deeltjes van de korte verklaring verscheen respectievelijk in 1936 en 1947. Ze handelen over 1 Kon. 12-22 en 2 Kon. 1-4 (II) en over 2 Kon. 5-17 (III). Het is vanuit de piëteit tegenover deze inmiddels overleden eminente oud-testamenticus aan de V.U., wel te begrijpen dat men besloot zijn werk ongewijzigd en onverkort weer te doen verschijnen.

Maar getuigt het niet van meer eerbied voor iemands werk wanneer het zo uitgegeven wordt dat het aan zijn doel blijft beantwoorden? Men kan immers bezwaarlijk dit werk nog een *korte* verklaring noemen. Afgezien daarvan was er wellicht aanleiding geweest iets te „moderniseren” vanuit de resultaten der opgravingen bijv. de inmiddels ontcijferde annalen van contemporaine naburige vorsten. (Cf. *Ex Oriente Lux* Jb. No. 14, blz. 51). Overbodige passages als III, p. 65 waren ons dan misschien bespaard gebleven. Dit alles neemt niet weg dat deze kleine commentaren tot het beste blijven behoren van wat in ons land over de boeken der koningen is geschreven. De hele serie is trouwens zijn geld ten volle waard.

Amsterdam

J.S.

FRANZ MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche*. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (Trierer Theologische Studien 5). Paulinus-Verlag, Trier 1955. XV, S 75 S. Gebr. DM 17.80.

In Kol. en Ef. hebben SCHLIER en KASEMANN tal van gnostische motieven aangewezen; ja zij hebben er het hele gnostische gedachtencomplex, met name de mythe van de Hemelse Mens, willen terugvinden, en deze voorstellingen hebben zij voor de uitleg van genoemde brieven benut. MUSSNER, hoogleraar voor het N.T. te Trier, beoogt nu: deze „gnostische interpretatie”, te vergelijken met de ingrijpende uitleg van de oude gnostici zelf (Pistis Sophia, Marcion), houdt voor een nauwkeurige analyse van de bijbelse text geen stand. Zulk een zakelijke exegese van de text, allereerst uit de context, stelt de schrijver zich tot taak. Immers, een juiste methode eist, dat men de hulpmiddelen voor de uitleg zo dichtbij mogelijk zoekt. Dat b.v. Christus als kosmische Anthropos het heelal lichamelijk vult, staat nergens: het gaat in Ef. 4 : 10 en Kol. 1 : 19 om de volle goddelijke heerschappij en levensmacht, waarmee Christus bekleed is. *Πλήρωμα* is hier in het geheel geen kosmische categorie. De kerk is niet het ruimtelijk-reële lichaam van de Oermens, maar zij *wordt* door de inlijving van de gelovigen in de doop het „lichaam van Christus” in overdrachtelijke, pneumatische zin. De scheidsmuur (Ef. 2 : 14) is een metafoor voor de wet, die Joden en heidenen van elkaar scheidde, en tevens een toespeling op het verbod voor de heidenen, de tempel in Jeruzalem te betreden (Hand. 21 : 28v). Dat heeft niets te maken met een kosmische barrière tussen de lichtwereld en de duistere schepping, waarvan de gnostiek spreekt. En zo voort. Niet alleen exegetisch, ook historisch verwerpt Mussner de stellingen van Bultmanns leerlingen: zelfs formeel vormen de mythologische voorstellingen niet de achtergrond van Ef. Zulks geldt pas voor de brieven van Ignatius en 2 Klemens.

Deze knappe en rijk gedocumenteerde, zij het door de ver doorgevoerde onderverdeling van de drie hoofdstukken, „Das All”, „Christus”, „Die Kirche”, wat brokkelige studie is o.i. om zijn helderheid, zijn samenvattend karakter (Percy, Warnach &c.) en zijn nuchtere methode alle aandacht waard. Op verscheidene punten is Mussners exegese zeer overtuigend. De wijsgerige opvattingen van de schrijver, die b.v. beeld en zaak, „geistlich” en „fysisch”, „räumlich” ziet als elkaar uitsluitende tegenstellingen, stellen hem tot zeer nauwkeurige definities in staat (140); maar het is zeer de vraag of ze aan stof en tijd in kwestie adequaat zijn. Te vaak laat Mussner verder na, parallelle texten van Paulus in het onderzoek te betrekken (Kol.; Rom. 9-11 bij Ef. 2 : 11-22). Wel erg ver gaat het, te zeggen dat in Ef. de begrippen *πλήρωμα*, Christus en kerk in het geheel geen kosmische noties zouden bevatten (de bij *πλήρωμα* relevante gegevens uit de Stoa vermeldt de auteur

niet); dat de 'ene nieuwe mens' in Ef. 2 : 15 niet op zijn minst collectief kan worden opgevat; en zo meer. Een gedifferentieerder gebruik van het woord gnostiek lijkt mij ten slotte gewenst; want het is toch wel waarschijnlijk dat de tegenstanders van de schrijver van Ef. zich op „kennis” beriepen tot een beschrijving van de historische achtergrond van Ef. en Kol. levert Mussner echter geen bijdrage, dat is ook zijn bedoeling niet.

Warmond

J.S.S.

HANS BIETENHARD, D.TH., *Das tausendjährige Reich*. Eine biblisch-theologische Studie. Zwingli Verlag, Zürich 1955, 174 S.

Dr. William Masselink had in 1932 het genoegen dat Dr. K. Dijk, de auteur van een trilogie over de laatste dingen, zijn uit het Amerikaans vertaalde boek, *Het Duizendjarige Rijk*, in Nederland introduceerde. Dat gebeurde dus een jaar voor het aanbreken van „das tausendjährige Reich” van Herr Hitler. Het is interessant te merken hoe fundamenteel beide geschriften qua toon en opzet van elkaar verschillen. Het eerste biblicistisch, het boek van Bietenhard ernstig, worstelend om de ketterij geen vrij spel te laten met dit tot nu toe feitelijk aan de rand van het N.T.isch kerygma bengelend Schlusskapitelchen der eschatologie. Bietenhard schreef zijn studie als dissertatie. Voor het eerst verscheen het in de huidige vorm in 1945. Een jaar later schrijft Dr. R. Schippers in *Bezinning* een zeer verhelderend opstel over Geestelijk Chilasme, waarschijnlijk zonder van Bietenhards werk af te weten. Weer een merkwaardige gelijktijdigheid. Het zat blijkbaar in de lucht, zoals er aan Hitlers mythe een luchtje zat. Men doet er goed aan deze niet makkelijk te lezen studie te beginnen met het laatste hoofdstuk. Die Lehre vom tausendjährigen Reich in der Theologie der Gegenwart. Men weet dan enigszins tegen welke theologische achtergrond alles speelt, want we krijgen hier stellig geen „historia haereticorum”. Opvallend is vooral de rol die het O.T. en de belofte aan de Joden (Joden-zending) bij B. speelde bij zijn verdisconteren van de Bijbelse gegevens. Mocht het voor een enkele lezer nog een vraag zijn: over Bietenhards Bijbelgetrouwheid kan men gerust zijn, het zal daarom des te meer verrassen enkele exegetische stokpaardjes in Apk 19 en 20 te zien sneuvelen. Maar de twee aeonenleer blijft gehandhaafd, dank zij Cullmann en Rissi!

Over de uitslag van deze zeer gedocumenteerde, streng exegetische studie zij hier slechts vermeld dat de auteur een m.i. stringent schriftbewijs levert voor zijn stelling dat het „tausendjährige Reich grundsätzlich endgeschichtlich ist”. Het volgen van dit betoog laat ik graag aan de lezer over.

Hoorn

J.S.

HELMUT THIELICKE: *Theologische Ethik*. Zweiter Band: Entfaltung. Erster Teil. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1955. 644 S. Lw. Dm 37.40.

Het eerste deel van deze grote ethiek – verschenen in 1951 – geeft de filosofische en theologische *Grundlegung* van de ethiek, waarbij aan de verschillen tussen de R.K. Theologia Moralis en de Evangelische ethiek ruime aandacht werd geschonken. Deze *Grundlegung* van de ethiek werd indertijd in *Vox Theologica* besproken en naar die bespreking moge hier worden verwezen. – In dit tweede deel (II:1) begint Thielicke met de ontvouwing van de ethiek, en daarbij wijkt hij van de gewone compositie van de Handboeken der Ethiek ingrijpend af: niet zozeer in de afwijzing van de casuïstiek, waarmee dit deel begint (want dáár heeft hij de traditie van alle Evangelische ethiek achter zich!), maar wel in de wijze, waarop hij de ethiek de deur wijst, die alleen aandacht heeft voor de *Gesinnung* van de mens (het gaat toch om het handelen in de „werkelijkheid” die zijn eigen structuur heeft en zijn eigen trend en deze aan de mens oplegt!) en in de aandacht voor de conflict-situaties en grens-situaties, waarin we worden gesteld (N.B. Het woord grens-situatie heeft bij Thielicke een andere betekenis van bij Karl Jaspers, aan wie Thielicke het woord heeft ontleend). Het is duidelijk, dat Thielicke de conflicten, waarvoor het Hitlerregime ons heeft gesteld, diep heeft overdacht en doorleefd, zodat hij inderdaad ook „de broeders achter het IJzeren Gordijn” (blz.7) een dienst bewijst: zij immers staan in de grenssituatie van de noodleugen enz.

(heel dat complex ,dat we ons herinneren uit de jaren 1940-1945) zij dienen wezen en grenzen(!) van het compromis te doordenken en zich in de ethiek van het verzet te verdiepen en daarnaar te handelen, zij dienen te weten, welke strijdmiddelen een Christen nog kan en mag aanvaarden in de strijd tegen de ideologische Tyrannis, die zelf op de meest cynische wijze grijpt naar woordbreuk en geweld als volkomen legitieme(!) strijdmiddelen vanuit het adagium, dat het doel de middelen heiligt. Intussen: wie zou menen, dat alléén in de grens-situatie van de tyrannie deze láátste vragen der ethiek opdoemen vergist zich wel zeer. Deze situatie is hier slechts uitgewerkt als Model van andere, waarin het ten slotte om dezelfde vragen gaat: zodat we ook aan deze zijde van het IJzeren Gordijn reden hebben om aandachtig te luisteren naar Thielicke, aan wie men in ieder geval niet kan ontzeggen, dat hij zich op de meest intense wijze in de werkelijkheid van deze eeuw heeft verdiept. – Door deze analyse en doordenking van Modellen uit sferen, die vroegere ethici angstvallig gescheiden hielden (hoe keurig kwamen dáár de *Ordnungen* één voor één aan de orde!) maakt deze ethiek op het eerste gezicht een enigszins verwarde en rommelige indruk, maar Thielicke heeft gelijk: bij rustig lezen wordt de rode draad wel gevonden en vastgehouden – tegelijk wordt dan ontdekt, dat dit boek ons dichtert bij de grote vragen van de ethiek brengt dan alle „klassieke” handboeken te zamen. – Belangrijk vind ik vooral, dat Thielicke heeft gezien, dat in de conflict-situaties, waarin we in het leven worden geworpen, een analogie ligt van wat de Tragici hebben gezien en uitgebeeld. M.i. moet dit gedeelte van zijn ethiek nog verder worden uitgewerkt: het is (dacht ik) van het grootste gewicht, dat wij afkomen van de anthropologie, die de gedachtenwereld van de Reformatie ons heeft nagelaten, die met het verstrikt-zijn van de mens in een werkelijkheid die hij niet heeft opgeroepen, te weinig rekening houdt, en die daardoor al te schematisch heel het mens-zijn brengt op de noemer van de zonde. Vermoedelijk zouden bij de uitwerking de wegen van Thielicke en uw recensent uiteengaan. Ik moge deze korte bespreking eindigen met te onderschrijven wat Prof. D. Otto Weber over het eerste deel van deze ethiek heeft gezegd: „Das ganze Buch ist voll neuer Aspekte und verdient daher nicht bloss wegen der überlegenen Beherrschung des von ihm herangezogenen Materials, sondern auch wegen dieser neuen Aspekte ernsteste Beachtung” (Deutsche Universitäts-Zeitung, 1952, Heft 15-16).

Rotterdam

J.S.W.

FRITZ BLANKE, *Hamann-Studien* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 10). Zwingli-Verlag, Zürich 1956. 127 blz., f 15.95.

Zoals eertijds de Wijzen uit het Oosten, heeft ook de ‚Magus uit het Noorden’, J. G. Hamann uit Königsberg, in een verlichte maar Christus-loze tijd de onvergelijkelijke glans van de ster van Bethlehem gezien. Uit zijn armzalige verschijning lichtte een innerlijke adel op; hij was ‚ein hohes Bild einer christlichen Grösse in Lumpengestalt, der Stärke in der Schwäche’. Zo zagen sommigen van zijn tijdgenoten hem, en in de voortreffelijke opstellen die hier gebundeld voor ons liggen, maakte Blanke hun bewondering tot de zijne. Vijf van de zes schreef hij als jong privaat-docent te Königsberg en hoogleraar in Zürich in de jaren 1926-1931. Ze handelen over: Hamann als theoloog; zijn verhouding tot Luther (hij bezat een in zijn dagen unieke kennis van de reformator en meende, met recht volgens Blanke, o.a. in zijn geloof aan de ‚knechtsgestalte’ van het woord Gods voor Luthers zaak te strijden); zijn bestrijding van Lessing; Gods taal en mensentaal bij Hamann; zijn bekering. Het laatste opstel, van 1952, handelt over Hamann’s ontmoeting met Amalie von Gallitzin. Steeds is het er de schrijver om te doen, vooral de essentiële-theologische strekking van Hamann’s opvattingen te laten uitkomen. Dat is een dankbare opgave, omdat een groot aandeel in de studie van Hamann door literatoren wordt geleverd (Unger; de in 1949 verschenen biografie van J. Nadler bespreekt alleen Hamann’s literaire en wijsgerige invloed, niet b.v. die op Kierkegaard). Het is begrijpelijk dat men deze studiën heeft herdrukt, nu de technische hulpmiddelen en het dogmatische seizoen gunstiger zijn dan ooit voor een hernieuwde bestudering van de Magus. Opmerkelijk is, dat dit boekje, afgezien van zijn historische verdiensten, ook als inleiding zou kunnen dienen tot actuele dogmatische vraagstukken, o.a. betreffende Gods openbaring in de heilige Schrift

en de blijvende betekenis van zijn menselijke taal. Vraagstukken, waarvoor Hamann de oplossing wel geweten zou hebben; in theorie althans. Een storende drukfout op blz. 73; men leze: 'Er (Hamann) gibt auch zu, dass geschichtliche Tatsachen oder Urkunden als solche *keinen* religiösen, d.h. Gegenwartswert besitzen.' De prijs van dit ongebonden bundeltje is even hoog als die van de zeer fraai uitgegeven Hamannbiografie van Nadler (Salzburg 1949, 518 blz.), die algemeen geprezen is als het standaardwerk. Een theologische aanvulling daarop mag noodzakelijk zijn; maar moet die ons zo duur te staan komen?

Warmond

J.S.S.

FRIEDRICH HOEFELD, *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcells. Eine Analyse der geistigen Situation der Gegenwart* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 9), Zwingli-Verlag 1956. 174 S. Brosch.

Het is niet eenvoudig van het „Christelijk existentialisme” van Gabriel Marcel een systematisch overzicht te geven: zijn denken heeft iets atonistisch, iets schots-en-scheefs en tegelijk zweverigs, waardoor het niet goed mogelijk is het in heldere formules samen te vatten: het werk van Marcel heeft dan ook bij voorkeur de vorm van het *Journal*, het essay en het drama (zijn bekendste drama van de \pm 20, die hij heeft geschreven, is *Un Homme de Dieu* van 1925). Daarnaast zijn enkele grotere werken verschenen, o.m. *Le Mystère de l'Être* (2 t. 1951), die echter – wat verder ook hun mérites mogen zijn – niet uitmunten door strakheid van compositie. Het is dus geen geringe onderneming geweest voor Friedrich Hoefeld om dit boek te schrijven: hij is echter (dacht ik) in deze onderneming wel geslaagd, beter althans dan Paul Ricoeur, die in zijn boek *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1947) de Franse denker wat te dicht bij Jaspers heeft gebracht – daarbij vergetend, dat het Marcel diepe ernst is geweest toen hij zich in 1929 liet opnemen in de H. Moederkerk, wat voor Karl Jaspers volkomen onmogelijk zou zijn. Het zij Hoefeld daarom vergeven, dat hij in de critiek op Marcel aan het slot van zijn boek wegen gaat, waarop we hem niet kunnen volgen. – Wat de betekenis van Marcel voor de theologie betreft: „Es ist...einsichtig, dass die theologische Relevanz der Marcellschen Darlegungen nicht in einer verbalen Kongruenz mit christlich-theologischen Aussagen gesucht werden kann, sondern dass die theologische Relevanz der Marcellschen Existenzanalysen in deren Bedeutung für ein originäres Verstehen von Glaubensaussagen liegt” (S.48). Dat lijkt mij juist te zijn, toch klinkt het te massief, zoals trouwens héél het boek. – Ten slotte: waarom wordt zelfs in de Inleiding het grootste werk van Roger Troisfontaines over de filosofie van Marcel niet genoemd?

Rotterdam

J.S.W.

Waarheid, wijsheid en leven. Een bundel studies opgedragen aan Prof. Dr. J. Severijn ter gelegenheid van zijn zilveren ambtsjubileum op 19 oktober 1956. J.H. Kok N.V. Kampen 1956. 256 blz. geb. f 12.90.

Een groep van vrienden en leerlingen heeft op 19 oktober 1956 deze bundel studies aangeboden aan Prof. Severijn. De meeste van deze studies zijn gewijd aan de vraagstukken van de anthropologie, zowel de filosofische als de theologische, in aansluiting aan Prof. Severijns rectorale rede van 1952: *Imago Dei*. Het is verheugend, dat juist de anthropologie als thema is aanvaard voor dit boek, dat voor een aanzienlijk gedeelte geschreven is door theologen uit de Geref. Bond. Merkwaardig is echter, dat de theologische anthropologie onder het hoofd *WAARHEID* verschijnt, de filosofische anthropologie echter onder het hoofd *WIJSHEID*: men vraagt zich af, of zowel de wijsheid als de Waarheid daarmee worden gediend! Niet alle bijdragen staan op hoog theologisch niveau, maar verschillende zijn met grote kennis van zaken geschreven. Het boek begint met een levensschets van Prof. Dr. J. Severijn (geschreven door C.M. van Wijngaarden) en eindigt met een bibliografie, verzorgd door Jac. Jongerden.

Rotterdam

J.S.W.

PROF. DR. J. DE GRAAF, *Europese Dialoog in Moskou.* Geestelijke factoren in Ruslands ontwikkeling. van Gorcum & Comp. N. V. Assen 1956. 110 blz. gebr. f 3.90.

Men is geneigd dit boekje van Prof. De Graaf het belangrijkste te noemen wat sinds lang in ons land over Rusland en de Russisch Orthodoxe kerk is geschreven. Iemand

heeft er over geschreven alsof de auteur ons hier „het andere Rusland” laat zien, net alsof het oog hebben voor het andere Duitsland en de zgn. goeie Duitsers onze mening over het gevaar van het nazidam ook maar enigszins heeft beïnvloed!

Toch is men op deze wijze met dit geschrift niet klaar. Toen ik het las, begin november, juist voor de terreur in Boedapest, heeft het me van mijn stuk gebracht en nog steeds houdt de inhoud me intens bezig. Het geschrift herinnerde me aan de houding van Luther tegenover de Turken en vooral aan enkele passages uit de dissertatie van K. J. Kraan (Kok 1953) waar de houding van Barth tegenover het communisme geschetst wordt (blz. 274-284). Naar mijn mening wordt hier te „verharmlozend” „maar soms ook ironisch geschreven over de politieke factoren, kortom de „balance of power”, bij wiens gratie toch uitsluitend een dialoog mogelijk is! Zelfs Prof. Banning heeft op het in politiek opzicht zwakke van dit geschrift gewezen.

Ik zie dan ook niet als hoogste goed de dialoog, hoe belangrijk ook, dat blijkt mij uit brieven van collega's uit Oost-Duitsland, als er niet eerst aan enkele voorwaarden is voldaan. Anders geldt uitsluitend een „njet”. Tenslotte zie ik dan ook niet primair tegenover deze conflicten en spanningen tussen Oost en West de figuur van „Jesus Christ the Reconciler”, — het thema van de W.S.C.F. te Tutzing — maar evenzeer Jezus Christus in zijn gerichten, als Rechter (Cf. blz. 109). Deze dialoog verraaft een zekere eenzijdigheid maar een zijde die we nog maar te weinig hebben gezien. Deze zijde heeft betrekking op de geestelijke factoren van niet-communistische signatuur in Ruslands ontwikkeling, waarvoor wij maar al te weinig oog hebben. Maar is het eigenlijk wel een zijde niet veel meer een „ziekte” of een kiem van nieuw leven of een olievlek of een stille bron. Prof. de Graaf wijst haar met de vinger aan in Ruslands geschiedenis en nu. Zullen de stille krachten tenslotte overwinnen? Niemand die iets verstandigs over Rusland meent te moeten te berde brengen een zekere ongelezen laten. Al met al blijven we toch weer met de beslissende vraag zitten: hoe bereiken we, als de dialoog onmogelijk wordt, de communisten met het evangelie. Men leze hierover de passages die Prof. De Graaf wijdt aan zijn gesprek met zijn communistische tolk. Maar wat zal het resultaat worden van het gesprek met de kerken als we denken aan de Barmer thesen en de vragen die Barth in zijn brief stelde aan bisschop Bercesi ('51) (Kraan blz. 282)?

Tenslotte: welk alternatief stellen we het communisme als we zijn oplossing van het sociale probleem afwijzen? Hebben we wel een alternatief als kerk in een vrij materialisme tegenover een historisch materialisme en heeft Toynbee niet gelijk als hij beweert, dst in de grond van de zaak het antikolonialisme en het communisme beide ketters zijn van onze eigen bodem die ons nu de rekening presenteren, ons hier en de jonge kerken in Azië en Afrika, van wat in het verleden is nagelaten? Het is te hopen dat na deze Europese dialoog een Aziatische en wellicht op de duur een Afrikaanse zal volgen. De toekomst van de kerk en de theologie en daarmee van de wereld is er mee gemoeid.

Amsterdam

J.S.

WALTER CONRAD: *Der Kampf um die Kanzeln*. Erinnerungen und Dokumente aus der Hitlerzeit. Alfred Töpelmann, Berlin 1957. 152 S. Ganzl.

Dit boek geeft een zakelijke beschrijving van de Duitse Kerkstrijd in de eerste jaren van het Hitler-régime (1933-1935). De schrijver was in die tijd Ministerialrat bij het Reichsministerium des Innern en als zodanig reeds sedert 1922 belast met de vragen naar de verhouding van Kerk en Staat: mij is niet bekend wanneer hij van zijn ambt werd ontheven en of dat is gebeurd (waarschijnlijk wel). Maar belangrijker dan de schrijver is het boek. Het vertelt de lotgevallen van de Evangelische Landeskirchen — later de Deutsche Evangelische Kirche — en de Rooms-Katholieke Kerk gezien van het standpunt van de niet onmiddellijk bij het gebeuren betrokken ambtenaar. Het toont ons een Kerk, die éérsst volstrekt niet was voorbereid op de dingen, die zouden gebeuren, die werd overweldigd en zich liet overweldigen door de Deutsche Christen en hun Reichsbischof Ludwig Müller — hoe argeloos was men toch in 1933! — maar die geleidelijk weerbaar werd en de strijd aanbond tegen de man, die heeft gezegd: „Ich kann nicht dulden, dass der liebe Gott gegen mich ausgespielt wird”. Het is een boeiend boek geworden: ook omdat het nog eens goed laat zien, op hoe cynische wijze van meet af het recht werd geschonden en de strategie van de „faits accomplis” werd gevolgd. En het is goed,

dat dit boek verschenen is, ook al is de toon wat al te „ambtelijk” en schijnt hier en daar wat Apologie bedreven te worden – het moet dan ook m.i. worden aangevuld met *Mémoires* van hen, die meer rechtstreeks en staande in de Kerk deze geschiedenis hebben meegemaakt.

Rotterdam

J.S.W.

DR. J. KOPER, *Enkele aspecten van het vraagstuk der missionaire bijbelvertaling, in het bijzonder in Indonesië*. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1956, 185 blz. Ingen. f 12.50.

Kenmerkend voor een aantal recente publicaties over missionaire vraagstukken in ons land is een sterk retrospectieve instelling. Meer dan ooit bestaat er ten onzent een verlangen naar een steeds diepere bezinning over tot nu toe gevolgde methoden. In deze lijn liggen ook de dissertaties van Gilhuis en v.d. Berg en verder tal van artikelen in door studenten nog steeds te weinig gelezen bladen als *De Heerbaan* (waarop men een studenten abonnement kan nemen), *the International Review of Missions* en het voor theologen ook zeer lezenswaardige tijdschrift voor de medische zending: *Verre Naasten*.

Dat deze dissertatie force majeure, door een wachten op een visum dat dwong deze epoeche te gebruiken voor een *dolce far niente* (stel je voor!) of tot werken, tot stand is gekomen is in dit verband niet alleen de moeite waard om te vermelden maar rechtvaardigt geloof ik een aantal voorzichtig gestelde vragen. Wanneer deze vragen niet op een voor het geloof bevredigende wijze zijn beantwoord heeft het immers geen zin in een blad als het onze theologische studenten op te wekken tot het bestuderen van boeken als het onderhavige. Eén daarvan en wel de belangrijkste is die naar de continuïteit van ons aandeel in het zendingswerk.

Het refrein is immers steeds weer: de jonge kerken moeten het zelf doen. En het lied hierbij horend is stellig niet alleen gecomponeerd door *politici-musici*! Natuurlijk geldt dit ook voor de bijbelvertaling. Eens hoorde ik Dr. Onvlee de vertaler voor Soemba zeggen dat men daar meende, dat hij het Soembanees beter zou kennen dan de bewoners zelf!

Mutatis mutandis zou men het zelfde kunnen zeggen van bijna alle streektaalen van Indonesië waarin het Evangelie is vertaald, n.l. dat de *buitenlandse* vertaler geneigd is de inheemse taal te gaan verbeteren naar een door hem ontdekte grammaticale samenhang.

Ook in ander opzicht n.l. inzake de verhouding tussen streektaal en de algemene taal, de Bahasa Indonesia, een door de jongste politieke gebeurtenissen (jan. '57) weer actueel vraagstuk, blijkt zonneklaar dat een Nederlander hierin niet meer het laatste woord kan hebben.

Zijn voortreffelijke aan dit boek toegevoegde lijst van bijbelvertalingen voor Indonesië en Nieuw-Guinea zou doen verwachten een evenredig deel hieraan besteed te zien in de kern van dit geschrift, maar in dit opzicht gaat men twifelen t.a.v. de juistheid van het slot van de titel. Het noemen van Nieuw-Guinea niet in de titel maar wel in de genoemde lijst bracht mij het artikel van Teutscher: Wat gaat Nieuw-Guinea straks spreken? *Wending* jg. 9, blz. 113-129 te binnen. Duidelijker want ons (nog?) meer ter harte gaand dan het aanschouwen van de moeiten van een Adriani, een Swellengrebel of Nommensen wordt ons hier hoe de missionaire bijbelvertaling in haar crisis om een critische bespreking vroeg. In tweeërlei opzicht heeft Dr. Koper bij zijn terug volgen van het spoor in de historie van 150 jaar vertaalwerk de huidige en toekomstige vertalers een dienst bewezen. Als eerste heeft hij orde geschapen in het voorhanden materiaal en dit zeer overzichtelijk gesystematiseerd. Een Trommiusarbeid als men ziet hoeveel archieven hij heeft moeten doorkruipen op zoek naar artikelen en artikeltjes van zendelingen, die daarin zich verantwoordden voor hun wijze van vertalen. Het resultaat werd een bibliografisch meesterstuk dat tegelijk als een vademecum kan fungeren. Minder opvallend maar stellig zo belangrijk is dat hij de hermeneutiek, Bultmann inclusief, meer dan tot nog toe het geval was, ook in het gezaghebbende boek van E.A. Nida (*Bible Translating New-York 1947*) betreft bij het vertaalwerk. „Men hield te veel rekening met de taal waarin niet waaruit werd vertaald” (blz. 135). „Dit wékt de indruk dat de vertaler eerder werd beschouwd als de bron zelf dan als de ontsluiting van de bron”.

Bij zijn reculer pour mieux attaquer viel de onbewezen critiek op de Inleiding in de Zendingswetenschap van mijn leermeester Prof. Bavinck voor een op de valreep staand en dus van ongeduld trappend zending wel wat onbillijk uit! Plaats om zijn exclamatie op blz. 16 te weerleggen ontbreekt mij hier. Voldoende zij het te wijzen op een uitvoerige recensie van Dr. Jansen Schoonhoven in de Heerbaan, 9 jg. blz. 150, die letterlijk het tegendeel beweert!

Ieder die zich voor de formele relatie tussen zending en Bijbelvertaling interesseert — en welke reformatorische theoloog doet dit niet — hoop ik door deze wat lang uitgevallen recensie tot lezen te hebben geprikkeld. Laat de prijs u niet afschrikken het te lenen!

Deze dissertatie werd verdedigd bij Prof. Hoekendijk te Utrecht.

Hoorn

J.S.

DR. A. VAN SELMS, *De Verscheurde Stad*. Oud Jeruzalem, waar de Joden niet kunnen komen. J. N. Voorhoeve, Den Haag. 144 blz.

De titel dekt de inhoud niet geheel; dat ware ook niet goed mogelijk: ook de omstreken van Jeruzalem vallen binnen het kader van het hier behandelde. Juist is de motivering van de auteur voor het schrijven van zijn werk, dat er haast geen literatuur over het Jordaans Jeruzalem bestaat. Dit is een probleem waarvoor iedere bezoeker komt te staan, en de waarde van deze publicatie zou dan ook hoger zijn geweest, indien er een lijst van de weinige bestaande literatuur aan was toegevoegd. Hopelijk geschiedt dit alsnog in een eventuele volgende druk.

Het ontoereikende van een dergelijke beschrijving is, dat men eerst door eigen aanschouwen een correct beeld krijgt van stad en land, zodat het boek in feite zijn grootste waarde heeft als gids voor toekomstige bezoekers. Als zodanig dient het zichzelf evenwel niet aan.

Maar ook voor hen, die nimmer in staat zullen zijn het „heilige land” te bezoeken, is dit werkje leerzaam. De auteur paart dichterlijkheid aan nuchterheid en uit deze gelukkige combinatie is een zeer lezenswaardig geschrift ontstaan, dat niet ten doel heeft veel nieuws te brengen, maar om dat, wat binnen een kleine kring van ingewijden bekend is, toegankelijk te maken voor een grotere groep belangstellenden. Het boekje is fraai uitgegeven en geïllustreerd met 28 foto's en enige kaartjes.

H. A. VAN BOTTENBURG

Ingekomen boeken

PROF. DR. TH. P. VAN BAAREN: *Uit de wereld der religie*. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1956. 184 blz. geb. f 6.90.

THIJS BOOY: *Een stille omwenteling. Het Gereformeerde leven in onze jeugd*. W. ten Have N. V. Amsterdam 1956. 302 blz. geb. f 10.90.

Commentaar op de Heilige Schrift, samengesteld onder redactie van Dr. J. A. Vor der Hake enz. H. J. Paris, Amsterdam z.j. (1956). 1235 blz. geb. f 60.-.

WALTER CONRAD: *Der Kampf um die Kanzeln*. Erinnerungen und Dokumente. aus der Hitlerzeit. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1957. 152 S. Ganzl.

OTTO EISSFELDT: *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften*. 2. völlig neu bearbeitete Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956. 954 S. Brosch DM 43.-, Ganzl. DM 48.80.

Evangelisches Kirchen-Lexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber. 12./13. Lieferung (Sp. 1409-1736). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen z.j. 164 S. Brosch.

DR. W. F. GOLTERMAN: *Een Heer. één Kerk*. G. F. Callenbach N. V. Nijkerk 1956, 218 blz. geb. f 7.90.

DR. C. J. GOSLINGA: *De Boeken Samuel opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard*. Tweede deel: II Samuel. (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1956. 335 blz. geb. f 7.95.

DR. F. DE GRAAFF: *Het Europese Nihilisme*. Over de achtergronden van de Westerse cultuurcrisis. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1956. 195 blz. geb. f 8.90.

Handreiking tot het gesprek der richtingen in de Nederlandse Hervormde Kerk. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1956. 84 blz. ing. f 3.25.

M.E. HEYBOER-BARBAS: *Een nieuwe visie op de jeugd uit vroeger eeuwen.* Een letterkundige studie ter vergelijking van het Nederlandse kind vroeger en nu. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1956.

DR. G. J. HOENDERDAAL: *De mens in tweestrijd.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1956. 181 blz. geb. f 6.90.

DR. H. G. HUBBELING: *Natuur en genade bij Emil Brunner.* Een beoordeling van het conflict Barth-Brunner. Van Gorcum & Comp N. V. Assen 1956. 163 blz. ing. f 8.75, geb. f 10.50.

DR. J. KLOEK: *De verhouding van geloof en medische wetenschap.* Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956. 62 blz., ing. f 1.90.

PROF. DR. W. LEENDERTZ: *Gods Woord in mensenhanden.* De Erven F. Bohn N.V. Haarlem 1956, 99 blz. geb. f 4.90.

DR. V. DE LEEUW: *De Ebed-Jahweh-Prophetieën.* Historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen 1956. 367 blz. ing. f 13.50.

GABRIEL MARCEL: *De mens zichzelf een vraagstuk.* vertaald door Dr. E. Brongersma, met een inleiding van Dr. B. Delfgaauw. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956. 162 blz. gebonden.

DR. H. MULDER: *Dienaren van de Koning.* J. H. Kok N.V. Kampen 1956. 169 blz. geb. f 5.75.

DR. O. NOORDMANS: *Herscheping.* Beknopte dogmatische handleiding voor godsdienstige toespraken en besprekingen. Tweede druk. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1956. 204 blz. geb. f 7.90.

MARTIN NOTH: *Die Welt des Alten Testaments.* Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. Dritte, erweiterte Auflage. Alfred Töpelmann, Berlin 1957. 320 S. Ganzl.

DR. J. J. POORTMAN: *Dr. Gerda Walthers beschouwingen over de mystiek.* Uitgeverij der Theosofische Vereniging, Nederlandse Afdeling, 1956. 20 blz. ing.

HELLMUT ROSIN: *The Lord is God.* The translation of the divine names and the missionary calling of the Church. Nederlands Bijbel Genootschap, Amsterdam 1956. 231 p. ing. f 7.50.

DR. K. H. ROESSINGH: *De godsdienstwijsgerige problematiek in het denken van Martin Heidegger.* Van Gorcum & Comp N. V. Assen 1956. 232 blz. ing. f 11.75, geb. f 13.50.

DR. E. L. SMELIK: *De weg van het Woord. Het Evangelie naar Johannes* (De prediking van het Nieuwe Testament, deel IV). Tweede, geheel herziene druk. G. F. Callenbach N. V. Nijkerk 1956. 303 blz. geb. f 13.10, bij intekening f 12.-

DR. P. A. VAN STEMPVOORT. *Decorum, orde en mondigheid in het Nieuwe Testament.* Rede enz. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk z.j. 28 blz. ing.

DR. J. M. VLIJM: *Het religie-begrip van Karl Barth.* Uitgeverij Van Keulen N.V. 's-Gravenhage z.j. 187 blz. ing. f 8.90.

DS. H. VOLLENHOVEN: *Evangelisch commando. Moderne strategie. Onze omgang met de buitenkerkelijke jongere in de jongerenwereld.* J. H. Kok N.V. Kampen 1956. 136 blz. geb. f 4.95.

CLAUS WESTERMANN: *Der Aufbau des Buches Hiob.* (Beiträge zur historischen Theologie herausgegeben von Gerhard Ebeling, Band 23. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck Tübingen 1956. 115 S. Brosch DM 12.—.

Waarheid, Wijsheid en Leven. Een bundel studies op gedragen aan Prof. Dr. J. Severijn ter gelegenheid van zijn zilveren ambtsjubileum op 19 oktober 1956. J. H. Kok N.V. Kampen z.j. 253 blz. geb. f 12.90.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

Nu het juist dezer dagen een jaar geleden is, dat de, ook ver buiten onze grenzen vermaarde wijsgeer, *Professor Dr. H. J. Pos*, hoogleraar in de theoretische wijsbegeerte en geschiedenis der wijsbegeerte aan de gemeentelijke universiteit te Amsterdam, is overleden, hebben de hoogleraren

Dr. J. Aler en Dr. K. Kuypers

het initiatief genomen tot het doen verschijnen van een verzameling van de verspreide werken van deze grote geleerde.

Zij hebben deze uitgave de naam gegeven van:

Keur uit de verspreide geschriften van

Dr. H. J. POS

Het ligt in de bedoeling het werk in twee delen het licht te doen zien.

De intekenprijs bedraagt *f* 13.50 per deel, na verschijning *f* 15.—.

De omvang van *elk deel* bedraagt ongeveer 300 bladzijden.

Een summiere keus uit de inhoud van deel I, dat de titel draagt:

TAAL, MENS EN CULTUUR:

Algemene taalwetenschap en subjectiviteit. Het affect en zijn uitdrukking in de taal. Phenomenologie en Linguistiek. Philosophie en Cultuur. De zwevende normen. Geschiedenis als geestelijke werkelijkheid. Het apriori in de geesteswetenschappen. De zin der wetenschap. Metaphysica, enz. enz. enz.

U kunt Uw inschrijving op dit belangrijke werk opgeven aan Uw boekhandelaar en aan de uitgevers:

VAN GORCUM & COMP. ASSEN

en

VAN LOGHUM SLATERUS ARNHEM

ZUR PHÄNOMENOLOGIE DER MOTORISCHEN UNGESCHICKLICHKEIT

door

DR. LOUISE W. KOCH

In het eerste deel van dit werk wordt een fenomenologische existentialistische beschouwing gegeven over de motorische onhandigheid. Het wezen der motorische onhandigheid is daarbij het kernpunt van de uiteenzetting. Het tweede deel behandelt de problemen, die de motorische onhandigheid in het wegverkeer en in de industrie met zich mee brengt.

INHOUD :

Einführung. Teil I. Das Problem — Grundmerkmale der menschlichen Existenz — Zur Phänomenologie der Lernens — Das Wesen motorischen Ungeschicklichkeit. Teil II. Ein Ausblick auf das Unfallgeschehen im Strassenverkehr und in der Industrie — Psychologische Aspekte der Arbeitsrentabilität in der Industrie.

De titel van het boek doet in al zijn gestrengheid vermoeden, dat dit een publikatie voor specialisten is. Maar hoewel die specialisten aan dit werkstuk zeker hun hart kunnen ophalen, is het toch ook zeer aanbevelenswaardig lectuur voor vele toffunctionarissen in bedrijven. Het boek behandelt nl. een stukje van de achtergrond van de verschijnselen en processen die met de menselijke verhoudingen in het bedrijf in verband staan.

(Doelmatig Bedrijfsbeheer)

1955. VI en 73 bladzijden

Ingenaaid f 4,90

In de boekhandel en bij de Uitgevers

H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VERUITERD DOOR **VAN GORCUM / ASSEN**

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht)
 H. Serlie (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G.
 W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen)
 ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

A b o n n e m e n t per jrg. van 6 nrs: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

Redactioneel	79 9
<i>Prof. Dr. G. Sevenster</i> , De ambten in het Nieuwe Testament 79 9	
<i>Prof. Dr. A. A. van Ruler en Prof. J. A. M. Weterman</i> , Een briefwisseling over de theologie van het ambt	111
<i>J. D. de Vries</i> , Gereformeerde werkgroep voor Liturgie .	131
Boekbesprekingen	132
Ingekomen boeken	136

Redactioneel

Het verheugt de Redactie in deze aflevering aan haar lezers enkele artikelen te kunnen aanreiken, die in de huidige discussie over het Ambt en de ambten van grote waarde kunnen zijn. Prof. Dr. G. Sevenster schrijft over *De ambten in het nieuwe testament* als inleiding op een briefwisseling tussen Prof. Dr. A. A. van Ruler en Prof. J. Weeterman over *De theologie van het ambt*, die kan worden beschouwd als „een publiek overleg over de vragen, welke hier liggen, tussen de reformatorische en de roomskatholieke christenheid”. Voor enkele gedachten over de verschijningsvorm van het ambt in persoon en werk van de ambtsdrager verwijzen we naar het artikel van Ds. M. A. Krop, dat verscheen in de aflevering van september 1956 blz. 1-5. - Misschien geven deze artikelen aanleiding tot een voortzetting van het gesprek, dat hier is gevoerd: de Redactie zal daarvoor ruimte maken, wanneer het werkelijk om een voortzetting gaat!

De ambten in het Nieuwe Testament

De ambten functioneren in de kerk. Het spreekt daarom vanzelf, dat aan een uiteenzetting over het in de titel aangekondigde thema enkele opmerkingen over het wezen van de kerk in het N.T. vooraf dienen te gaan. Stellen wij dan allereerst vast, dat ons in het N.T. een grootse visie op de kerk gegeven wordt. De kerk wordt gezien, niet als een vereniging of een organisatie, zoals er voor allerlei doeleinden destijds en thans zovele bestaan, maar als de heel bijzondere, door God in Zijn heilsplan gewilde, gemeenschap. Wij hebben te doen met de ἐκκλησία, het nieuwe volk Gods, dat door Gods verzoenend en verlossend handelen in Jezus Christus op een geheel aparte wijze bij God mag behoren. Ook de plaatselijke kerk en zelfs de heel eenvoudige huisgemeente moeten in dit licht worden gezien: beide zijn openbaring van het grote geheel, de kerk van Gods heilsplan. Wij vinden deze bijzondere gemeenschap terug in alle geschriften van het N.T., in de brieven en in Handelingen, maar — in kiem en minder expliciet — ook reeds in de Synoptische evangeliën. Ook daar duiden reeds tal van gegevens op dit nieuwe volk Gods: rondom de Messias vormt zich een nieuwe gemeenschap; de teksten over het avondmaal impliceren, dat een volk zal ontstaan, dat onder een nieuw verbond zal leven en ook telkens bijeen zal komen voor de viering van het avondmaal. En zo zou er zoveel te noemen zijn: de twaalf leerlingen als representanten van het nieuwe Israël, de teksten, die spreken van de kudde en de Herder (Luc. 12 : 32), van het huisgezin Gods, de familia Dei, die bezig is te ontstaan (Mc. 3 : 34-35, 10:30) en nog menig ander gegeven bevestigen ons in onze overtuiging, dat ook hier telkens sprake is van een volk Gods, een ecclesia in nuce. Van hieruit wordt het dan ook volkomen verstaanbaar, dat elders sprake is van een nauwe relatie tussen kerk en koninkrijk Gods (b.v. Rom. 14 : 17, 1 Cor. 4 : 20), van de kerk als het lichaam van Christus of als de tempel van de heilige Geest (1 Cor. 3 : 16, vgl. 2 Cor. 6 : 16). De kerk is op een innige wijze verbonden met Christus als haar Hoofd en in de gemeenschap van „de heiligen” is de Geest op een bijzondere wijze tegenwoordig. In dit grote geheel van de ἐκκλησία met

één doop, één Heer, één God en Vader van allen, is men ook op een geheel nieuwe wijze aan elkander verbonden.

Naar mijn mening dienen wij ons voortdurend bewust te zijn, dat ook de Nieuwtestamentische „ambten” in het licht van deze bijzondere kerkgedachte moeten worden gezien; niet alleen dat van de apostel, die Christus vertegenwoordigt of de profeet, die door de bijzondere gave van de Geest getuigt, maar ook de oudsten en de opzieners, die geroepen zijn „de kudde te weiden” en de diakenen, die in deze bijzondere gemeenschap een aparte taak hebben op het gebied van ἀδελφότης en κοινωνία.

Over het „ambt” van de apostel, dat nu allereerst aan de orde behoort te komen, moeten wij, om nog enige ruimte te houden voor de ambten, die wij iets uitvoeriger willen bespreken, wel heel kort zijn. Het is bekend, dat het begrip apostel voorkomt in een ruimere en een meer beperkte zin. In het laatste geval hebben wij te denken aan de twaalf, op verschillende plaatsen de apostelen bij uitnemendheid (Mc. 3 : 14, 6 : 30, Mt. 10 : 2) en verder aan Paulus, die, zij het op een bijzondere wijze, toch ook getuige is geworden van de opstanding des Heren (1 Cor. 15 : 8). Ook hij is volwaardig apostel, die met de twaalf op één lijn mag worden gesteld (2 Cor., Gal.). Daarnaast is echter sprake van een apostelschap in ruimere zin: van Barnabas (Hand. 14 : 14), Andronicus en Junias (Rom. 16 : 7) en misschien ook van Jacobus, de broeder des Heren (Gal. 1 : 19).¹

Het is echter duidelijk, dat aan de groep van de twaalf (met Paulus) een bijzondere betekenis wordt toegekend: hun aanstelling wordt wel zeer opzettelijk meegedeeld (Mc. 3 : 13vv), met volledige vermelding van hun namen en wanneer het getal door de dood van Judas niet meer compleet is, wordt het aangevuld (Hand. 1). De bijzondere betekenis ligt vooral in het volgende: 1. Ten eerste vormen zij reeds de kerk in nuce: de twaalf zijn als representanten van de twaalf stammen, het nieuwe volk Gods in kiem. 2. Zij zijn verder op een geheel eigen wijze verbonden met hetgeen in het evangelie in het centrum staat: het doorbreken van het koninkrijk Gods in het spreken en handelen van Jezus Christus. De apostelen ontvangen de opdracht de komst van de βασιλεία uit te roepen en verkrijgen volmacht geesten uit te werpen (Mc. 3 : 15 par.). 3. Van heel bijzondere betekenis zijn de apostelen echter als „getuigen”. Wat dit inhoudt, wordt ons vooral duidelijk bij de keuze van de twaalfde apostel in Hand. 1. In vs. 21-22 wordt het criterium genoemd, dat bij de keuze zal gelden: de apostel moet dus van meet af, vanaf het optreden van Johannes de Doper tot aan de hemelvaart, bij het optreden van Jezus tegenwoordig zijn geweest en ook uit eigen ervaring kunnen getuigen van de opstanding en de daarbij aansluitende verschijningen. Op het eerste horen denken wij bij het begrip „getuigen” aan een spreken naar alle kanten van een ideaal, dat ons ter harte gaat. In het N.T. echter hebben de woorden μάρτυς en μαρτυρεῖν steeds iets van een juridisch accent. De apostelen kunnen, als voor een rechtbank, een getuigenis afleggen, dat juist is en niet voor tegenspraak vatbaar, omdat zij het op grond van eigen zien en ervaren

¹ H. Schlier, Der Brief an die Galater, 1949, S. 31 wijst deze opvatting af; zo ook, schoon aarzelend, Johannes Munck in zijn belangrijke boek: Paulus und die Heilsgeschichte, 1954, S. 84 en Ch. de Beus, Paulus, apostel der vrijheid, z.j., blz. 40.

kunnen verzekeren.¹ In die zin vormen de apostelen ook het fundament der kerk (Openb. 21 : 14, Mt. 16 : 18), niet allereerst, omdat zij de eerste delen van het gebouw der kerk helpen optrekken (ofschoon zij ook dat hebben verricht), maar vooral, omdat zij het betrouwbaar getuigenis geven inzake Gods heilshandelen in Jezus Christus. En juist dat is voor de kerk de onmisbare grondslag: zonder dat zou er geen ἐκκλησία bestaan.

4. Tenslotte is karakteristiek voor het optreden van de apostel: de leiding in de breedste zin des woords binnen de kring der ekklesia. Tal van gegevens in Handelingen en in Paulus' brieven laten dat duidelijk uitkomen: de apostelen zijn betrokken bij het leren en ook bij de leiding van de samenkomsten (b.v. de gebeden) der gemeente, nemen met anderen beslissingen voor de kerk (Hand. 6 en 15). Hetzelfde geldt voor Paulus: hij leert en verduidelijkt, geeft raad en menigmaal ook, met apostolisch gezag, bevel in bepaalde moeilijkheden en is betrokken bij bepaalde gevallen van tucht (1 Cor. 5). Kortom, wij vinden hier in uitgewerkte vorm vóór ons, hetgeen in teksten van de evangeliën wordt aangeduid, wanneer tot Petrus gesproken wordt over het weiden van de schapen (Joh. 21) en elders sprake is van de volmacht om te binden en te ontbinden (Mt. 16 : 19, Joh. 20 : 23).

Tenslotte, in de genoemde punten, en met name in de eerste drie, ligt opgesloten, dat de apostel in de beperkte zin van het woord een figuur is van geheel eigen karakter. Hij is „einmalig” en neemt in de heilshistorie een geheel aparte plaats in. Zijn „ambt” kan dan ook niet op een ander worden overgedragen: een apostel heeft geen opvolgers. Dat geldt ook voor de apostel Petrus.²

Wanneer wij nu overgaan tot een bespreking van de overige ambten, willen wij twee opmerkingen vooraf maken: vooreerst stellen wij vast, dat wij nu op een terrein komen, waar wij op menig punt met heel weinige, dikwijls zeer beperkte en voor verschillende uitleg vatbare gegevens tevreden moeten zijn. Iemand heeft in dit verband dan ook niet ten onrechte aan een kaleidoscoop herinnerd: een onderzoeker heeft een bepaalde visie op het geheel, maar straks laat een ander dezelfde gegevens even verschuiven en er ontstaat een heel ander beeld. Nu geloof ik wel, dat wij over een en ander toch niet zo somber behoeven te oordelen als deze vergelijking ons suggereert (in het vervolg moge daarvan ook iets blijken), maar dat wij bij menig détail in het onzekere blijven, staat vast.

Mijn tweede opmerking raakt de terminologie. Meer dan eens is nl. de vraag gesteld, of men in het Nieuwe Testament eigenlijk wel van „ambten” kan spreken? Suggereert dit woord niet de verkeerde noties van „gewichtig, officieel en institutioneel?” Kan men daarom niet veel beter het

¹ Vgl. R. Schippers, Getuigen van Jezus Christus in het N.T., Diss., V.U., 1938, Markus Barth, Der Augenzeuge, 1946, L. Cerfaux, Témoins du Christ d'après le Livre des Actes, in Recueil Lucien Cerfaux, Tome II, 1954, p. 155 ss. en Th. W. IV, s.v. μάρτυς.

² Vgl. voor dit laatste en voor de verschillende problemen in verband met het „primaat” van Petrus, waarover wij hier niet uitvoerig kunnen handelen, vooral O. Cullmann, Petrus, 1952, inzonderheid: S. 239 ff. Zie betreffende het begrip „apostel” vooral: K. H. Rengstorff, Apostolat und Predigamt, 1934 en het artikel Th. W. I, T. W. Manson, The Church's Ministry, 1948; G. Linssen, Het apostolaat volgens St. Paulus, diss. Nijmegen 1952 en het artikel van H. Ridderbos, De Apostoliciteit van de Kerk volgens het N.T., in: De Apostolische Kerk, Kampen, 1954 blz. 39 vv.

woord „dienst” gebruiken, een woord, dat in het N.T. zelf ook herhaaldelijk gebezigd wordt in verband met allerlei werk voor de kerk? Ik geloof het niet. Zeker, het woord *διακονία* is inderdaad karakteristiek voor het N.T.: met dit woord wordt zowel de taak van de apostel gequalificeerd (Hand. 1 : 25, 20 : 24, 2 Cor. 4 : 1) als die van andere arbeiders op het terrein der kerk (b.v. Col. 4 : 17, 2 Tim. 4 : 5, vgl. ook 1 Cor. 12 : 5). Maar lopen wij niet gevaar, met dit woord „dienst” weer nieuw misverstand te introduceren? (Waarschijnlijk is om die reden in de vertaling van Brouwer op verschillende van de boven geciteerde plaatsen *διακονία* maar liever met „bediening” vertaald).

Dat brengt mij bij een andere terminologische onderscheiding: die van „ambt” en „charisma”. Het is duidelijk, dat in zekere zin (evenals bij het woord „dienst”) al de verschillende functies, ook de „ambten”, als *charismata*, genadegaven van God, kunnen worden opgevat (zie 1 Cor. 12). In het vervolg willen wij ons echter houden aan een door het gebruik geijkt onderscheid. Onder „ambt” versta ik dan een functie, waarvoor men door afzonderlijke personen of door de gemeente wordt gekozen en uitdrukkelijk aangesteld. Het is ook een functie van min of meer blijvende aard: wanneer iemand b.v. door de dood uitvalt, wordt een ander aangewezen. Daartegenover willen wij „charisma” opvatten als een door de Geest geschonken individuele gave, soms, gelijk bij de glossolalie, van heel bijzonder, enthousiastisch karakter.¹

Wenden wij ons nu met deze niet volmaakte, maar toch bruikbare onderscheiding tot de teksten, dan is met velerlei argument wel aanmerkelijk te maken, dat er reeds in de eerste tijden van de Christelijke gemeenten niet alleen mensen met zulke bepaalde genadegaven, *charismata*, hebben gewerkt, maar ook anderen, die voor de leiding en de onderwijzing van de gemeenten opzettelijk waren aangesteld. Wie ook maar enigszins rekening wil houden met het beeld, dat Handelingen ons van de jonge kerk ontwerpt, kan dit moeilijk loochenen. Men denke slechts aan Hand. 6 : 1vv en 14 : 23. Uit het eerstgenoemde schriftgedeelte blijkt, dat tot aan het moment, waarvan hier sprake is, de leiding op allerlei terrein en het onderwijs bij de apostelen berustte. Wegens allerlei moeilijkheden inzake de dagelijkse ondersteuning van de weduwen uit de kring der Grieks sprekende leden achten de apostelen het echter noodzakelijk, dat zij van een deel van hun taak ontheven worden, opdat zij zelve zich kunnen houden aan het gebed (waarbij wel gedacht moet worden aan de dienst der gebeden in de gemeente) en aan de prediking, de bediening van het woord. Voor een en ander wordt een nieuw „ambt” ingesteld en er is sprake van verkiezing — in dit geval door de gemeente — en van een aanstellen voor de taak², met gebed en handoplegging. De andere tekst 14 : 23 is nog sprekender en vermeldt, dat Paulus en Barnabas „in elke gemeente oudsten (*πρεσβυτέρους*) aanwijzen (*χειροτονήσαντες*)”. Trouwens, reeds in Hand. 11 : 30 wordt van „oudsten” melding gemaakt, die een voor de gemeente gezonden ondersteuning in

¹ Materiaal tot bezinning op deze bepaalde punten o.a. bij Ed. Schweizer *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten*, 1946, S. 22ff, Jean-Louis Leuba, *L'Institution et l'Événement, Les deux modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament, leur différence, leur unité*, 1950 en ook A. A. van Ruler, *Bijzonder en algemeen ambt*, 1952, blz. 61vv.

² Zie over het karakter van deze taak het vervolg.

ontvangst nemen (in de tekst wordt blijkbaar aangenomen, dat zij reeds geruime tijd in de gemeente werken) en ook in het vervolg is van hen (een enkele maal ook van ἐπίσκοποι) nog bij herhaling sprake: zo in de vergadering van Hand. 15 (vs. 2, 4, 6, 22v.) en dan in Hand. 20 bij het afscheid van de oudsten uit Efeze. Dat dit alles niet aan de historische situatie zou beantwoorden en anachronistisch een gemeenteleven van later dagen zou weergeven, lijkt mij een gezochte vooronderstelling. Maar als dat zo is en we dus mogen aannemen, dat de zaken hier ongeveer worden weergegeven, zoals ze in de werkelijkheid zijn verlopen, blijkt uit een en ander, dat reeds in de vroegste tijden van een zekere vaste ordening in de leiding der gemeente sprake is. Ik geef het woord „ambt” graag voor beter, maar een en ander tendeert toch duidelijk in de richting van deze qualificatie. Ook het woord „institutair” roept gemakkelijk foutieve associaties op; niettemin kan worden gezegd, dat hier — hoe dan ook — aan een zekere inrichting en ordening van het gemeenteleven, aan iets institutairs moet worden gedacht.

Trouwens, ook andere gegevens duiden in dezelfde richting, b.v. Fil. 1 : 1, waar Paulus zich richt tot ἐπίσκοποι en διάκονοι. Uit niets blijkt, dat we hier met een nieuwe functie te doen hebben; integendeel, het vers maakt de indruk, dat hier sprake is van een in de gemeente volkomen vertrouwd „ambt”. Dit laatste geldt nog in zeer versterkte mate van de Pastorale brieven. Het is bekend, dat hier met een zekere uitvoerigheid over de „ambten” wordt gehandeld. Dat we daarbij inderdaad te doen hebben, niet met een „charisma”, maar met iets van een „ambt”, blijkt uit allerlei détail: er worden b.v. duidelijk omschreven eisen opgesomd, waaraan men moet voldoen, men kan er naar solliciteren (1 Tim. 3 : 1), een zekere honorering komt aan de orde (zie 1 Tim. 5 : 17, waar τιμῆς blijkens vs. 18 wel niet zozeer op „eer” als op „loon” betrekking heeft), er is misschien zelfs sprake van een zekere proeftijd (1 Tim. 3 : 10) en blijkbaar wordt aan een „instelling” van blijvende aard gedacht.¹

Natuurlijk is bij deze gegevens het probleem van de echtheid der Pastorale brieven van groot gewicht. Naar mijn mening is het moeilijk tegen de echtheid werkelijk doorslaggevende argumenten aan te voeren. Het is ook duidelijk, dat er op dit punt een wisselwerking bestaat tussen onze opvatting over de ontwikkeling van de „ambten” in de ἐκκλησία van de alleroudste tijd en ons oordeel over echt of onecht: wanneer, gelijk wij in de voorafgaande en ook enkele van de volgende bladzijden pogen aan te tonen, het bestaan van een zeker vast „ambt” reeds voor een vroege periode kan worden aangenomen, dan vervalt daarmee een gewichtig argument tegen de echtheid. Omgekeerd, meent men voor het eerste tijdperk van de kerk enkel „charismatische” functies te kunnen constateren, dan wordt een vroege datering van de Pastorale brieven uiterst onwaarschijnlijk.² Intussen, ook als men niet bereid is, deze brieven geheel of voor een groot deel op naam van Paulus te stellen, dan blijft men met deze gegevens toch zeker nog binnen de grenzen van de eerste

¹ Vgl. ook A. J. Bronkhorst, *Schrift en Kerkorde*, diss. Utrecht, 1947, blz. 94 vv., Ph. H. Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le N.T.*, 1949, p. 49 en vooral het hoofdstuk over: *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, bij H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, 1956, S. 129-147.

² Vgl. W. Michaelis, *Einleitung in das N.T.*, ²1954, S. 238 ff.

eeuw. Bedenken wij dan tevens, dat deze brokjes „kerkorde” blijkbaar handelen over functies, die reeds geruime tijd bestaan en waarmee men kennelijk reeds allerlei ervaring heeft opgedaan, dan bewijzen vooral deze teksten, dat toch reeds vroeg iets gekend wordt in de Nieuwtestamentische gemeente, dat met „ambt” bestempeld mag worden. Een en ander houdt natuurlijk niet in — het zij ten overvloede opgemerkt — dat we hier te maken zouden hebben met het enkel nuchter-zakelijke, institutionaire, waaraan de Geest vreemd zou zijn; integendeel, dat deze laatste aanwezig is, wordt juist uitdrukkelijk in verschillende gegevens voorondersteld¹ en de verheven kerkgedachte, waarvan wij in het begin reeds spraken, kan ook niet anders doen verwachten.

En als er dan al zoveel te noemen is, dat alles in dezelfde richting wijst, komen wij als vanzelf tot de vraag: kunnen wij eigenlijk ook iets anders vooronderstellen? Licht het niet voor de hand aan te nemen, dat iets van deze aard van meet af nodig is geweest, b.v. in de leiding van de eredienst met name op het punt van de sacramenten? Uit 1 Cor. 1 : 17 blijkt, dat Paulus in de gemeente van Corinthe sommigen zelf gedoopt heeft, maar toch slechts weinigen. Door wie is de doop aan de vele overigen toegediend? Is het niet waarschijnlijk, dat dit toen reeds geschiedde door de vaste leiders der gemeente, de oudsten of de „opzieners”? En mogen wij iets dergelijks ook niet aannemen voor de leiding, b.v. de uitdeling van brood en wijn, bij het avondmaal? Dat niet ieder zo maar genomen heeft, maar werkelijk van uitdeling sprake is geweest, is op grond van de formuleringen in de synoptische teksten betreffende het avondmaal wel zeer waarschijnlijk. Bedenken we verder, dat het avondmaal dikwijls gevierd werd, dan wordt het toch wel zeer aannemelijk, dat voor dit belangrijke deel van de oer-Christelijke liturgie al heel spoedig, ja van meet af, ordening en leiding nodig was en dat deze aan de „oudsten” en „opzieners” werd toevertrouwd.²

Nu schijnen tegen deze opvatting wel bezwaren genoemd te kunnen worden, b.v. — om maar het zwaarst wegende te vermelden —: is het niet vreemd, dat, afgezien van de zo juist genoemde plaats in Fil. 1 : 1, deze „ambten” in de oudste brieven niet voorkomen? Dit lijkt verwonderlijk, met name in die brieven, die zich bezig houden met zeer lastige en soms gevaarlijke problemen voor de gemeente, b.v. 1 Cor., waarin Paulus moet schrijven over allerlei moeilijke verhoudingen: partijen en groepen, ongewenste toestanden bij de viering van het avondmaal, een geval van tucht (1 Cor. 5), problemen inzake de glossolalie. Inderdaad lijkt het vreemd, dat hier dan niet een apart beroep gedaan wordt op een leidend „ambt”. Waarschijnlijk moeten wij echter drie dingen bedenken: vooreerst dat de apostel, met name in deze brief, de gehele gemeente telkens wil aanspreken en vooronderstelt, dat de leiders dan wel verstaan, wat van hen in de genoemde problemen verwacht mag worden. In de tweede plaats wijs ik er op, dat wij uit een ontbreken van bepaalde gegevens niet te haastig conclusies moeten trekken. Het is b.v. ook bijzonder opvallend, dat in de brieven zo zelden op het avondmaal gezinspeeld wordt.

¹ Zie b.v. Hand. 20 : 28: de Heilige Geest heeft de „opzieners” aangesteld.

² Zie voor dit vraagstuk ook vooral W. Michaelis, *Das Alttestament der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift*, 1953, S. 143 ff. en verder G. Delling, *Der Gottesdienst im N.T.*, 1952, S. 140 ff.

Toch maken andere gegevens het vrijwel zeker, dat het in het leven der gemeente een centrale plaats heeft ingenomen. En tenslotte mag eraan herinnerd worden, dat hier en daar weliswaar de benamingen *πρεσβύτεροι* en *ἐπίσκοποι* niet gebezigd worden, maar met andere, vagere terminologie waarschijnlijk toch wel op deze „ambten” gezinspeeld wordt. Men denke b.v. aan 1 Thess. 5 : 12, waar de apostel vermaant „hen die onder u zich moeite getroosten, die u leiden in de Heer en u terechtwijzen” (*τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νοουθετοῦντας ὑμᾶς*) te erkennen en hen zeer hoog te schatten in liefde, om hun werk. Dat bij de aldus aangeduide leiders aan „oudsten” of opzieners gedacht moet worden, is m.i. op grond van de gebezigde terminologie zeer waarschijnlijk. Ook in Ef. 4 : 11 wordt met „herders en leraars” blijkbaar op dezelfde vaste „ambten” gedoeld: de term „herder”, die steeds gebruikt wordt in verband met „aangestelde leiders” levert daarvoor reeds afdoende bewijs. En zo zou er nog meer te noemen zijn.¹ Onze conclusie mag dan ook zijn, dat we het besproken bezwaar geen overwegende betekenis behoeven toe te kennen en dat inderdaad zekere „vaste ambten” in het leven der oudste gemeente reeds zeer spoedig een belangrijke plaats hebben ingenomen.

Van deze ambten moge nu allereerst dat van de „oudste” (*πρεσβύτερος*) aan de orde komen.² Dit ambt, evenals alle vaste ambten te beschouwen als een afsplitsing van het éne ambt van de apostel, komen we tegen in gegevens uit Handelingen (14 : 23, hs. 15 en 20 : 17vv.), de Pastorale brieven (1 Tim. 5 : 17-22, 4 : 14, Tit. 1 : 5-6, vgl. ook 1 Tim. 3 : 1-7), 1 Petr. 5 : 1-4, Jac. 5 : 14v., 2 Joh. 1, 3 Joh. 1 en verder in de in de vorige alinea reeds genoemde teksten. Daar ons bestek niet toelaat, veel aandacht te schenken aan vragen betreffende de achtergrond (waarschijnlijk dienen wij allereerst aan de Joodse synagoge te denken)³, bepalen wij ons aanstonds bij de inhoud van het ambt. Aan de oudsten was vooreerst in allerlei opzicht de leiding van de gemeente toevertrouwd. Wij hebben daarbij te denken aan het bestuur en een zekere organisatie der ekklesia. In dat opzicht vormen zij dan ook het centrum en het adres van de gemeente: wanneer Paulus in Hand. 20 : 17 nog voor het laatst contact wil hebben met de gemeente van Efeze, ontbiedt hij „de oudsten”. Blijkens Hand. 11 : 30 zijn het ook de oudsten, aan wie de ondersteuning van andere gemeenten wordt afgedragen (vgl. ook Hand. 21 : 18 en Fil. 1 : 1). Kennelijk is dit echter ten nauwste verbonden met geestelijke leiding. Dat blijkt b.v. uit Hand. 15, waar „de oudsten”, tezamen met de apostelen, voor de toenmalige situatie uiterst belangrijke beslissingen nemen voor de ekklesia; maar vooral uit de bewoordingen van de reeds genoemde passage uit Hand. 20, waar zeker gedacht wordt aan leiding in de dingen van het geloof. De apostel herinnert de „oudsten” of „opzieners” aan hun uiterst verantwoordelijke taak: de gemeente Gods als een kudde

¹ Vgl. Michaelis, a.a.O., S. 99 f., 123.

² Ten onrechte vertaalt de bekende Canisius-vertaling met „priester”, b.v. Hand. 20 : 17. De priester komt in het verband van de ambten der Nieuwtestamentische ekklesia niet voor. De poging van J. M. Gerritsen, Het apostolisch ambt, 1953, deze terminologie van „priester” en „offer” met de gedachte van een „tegenwoordig stellen” van „Christus, die zijn offer brengt” te rechtvaardigen (blz. 83) acht ik dan ook niet geslaagd. Een en ander kan slechts misverstand wekken.

³ Michaelis, a.a.O., S. 18ff.

te „weiden”, haar te beschermen tegen de dwaalleraars, „de grimmige wolven” en zich de zwakken aan te trekken. Dat dit alles, met nog een enkel ander gegeven (zie b.v. 1 Tim. 3 : 5 en 1 Petr. 5 : 2-3) niet alleen duidt op de algemene geestelijke leiding der gemeente, maar ook op die voor het persoonlijke leven der leden, de „zielzorg”, wordt uit verschillende plaatsen duidelijk, b.v. Jac. 5 : 14v., waar de oudsten der gemeente bij zieken geroepen kunnen worden voor gebed en zalving met olie in de naam des Heren (vgl. ook het „terechtwijzen” van 1 Thess. 5 : 12). Met dit laatste hangt ook een derde punt samen: de predikende en lerende functie der presbyters. Weliswaar is daarvan eerst duidelijk sprake in 1 Tim. 5 : 17 (οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ), 1 Tim. 3 : 2, waar van de ἐπίσκοπος o.a. verlangd wordt, dat hij bekwaam zal zijn om te leren (διδασκτικός) en Ef. 4 : 11 („herders en leraars”), maar wij mogen wel vooronderstellen, dat ook dit van meet af tot hun taak behoord heeft, en dat zij b.v. in Hand. 14 : 23 ook in dat opzicht het werk der apostelen overnamen. En tenslotte mag ook in dit verband herinnerd worden aan hetgeen in het voorafgaande reeds werd opgemerkt over de leiding in de samenkomsten voor de eredienst.

Bij dit punt rest nu nog een interessante vraag: in hoeverre is in het N.T. sprake van een „monarchisch episcopaat”? Natuurlijk is dit ambt, zoals het in latere jaren tot ontwikkeling zal komen, nog nergens aan te wijzen. Maar bestaan er dan wellicht toch gegevens, die op een eenhoofdige leiding duiden? Duidelijke teksten vinden wij dienaangaande eerst in de brieven van Ignatius. In het N.T. zelf is juist allereerst opmerkelijk, dat op meer dan één plaats van ἐπίσκοποι en πρεσβύτεροι in het meervoud gesproken wordt (b.v. Fil. 1 : 1, Hand 20). Deze teksten wekken bepaald de indruk, dat een eenhoofdige leiding nog niet voorkomt.

Intussen komen in dit verband toch ook andere gegevens in aanmerking. Verschillende schrijvers wijzen b.v. op de brieven in Openb. 2 en 3, die gericht worden aan „de engel der gemeente” (2 : 1, 8 enz.). Met deze ἄγγελος zou de ἐπίσκοπος zijn bedoeld.¹ Naar mijn mening is deze interpretatie van het eigenaardige adres niet bepaald uitgesloten: de brief is dan gericht aan de ambtsdrager als representant der gemeente. Toch lijkt het evidenter te denken aan de gemeente vertegenwoordigende engelen. Elders in het boek worden ook engelen genoemd en dan steeds in de gewone zin des woords. Bovendien, mag men aannemen, dat de lezers deze geheel ongewone aanduiding voor de plaatselijke ἐπίσκοπος zouden verstaan? En tenslotte, voor de notie van engelen, die bepaalde gemeenschappen, met name volkeren, representeren, zijn verschillende analogiën te noemen (vgl. b.v. Dan. 10 : 13, 20-21, 12 : 1 en Mt. 18 : 10). Doch hoe het ook zij, de interpretatie van deze vrij raadselachtige aanduiding blijft op zijn minst zeer onzeker.

Door meer dan één auteur worden wij verder herinnerd aan 1 Tim. 3 : 2 en Tit. 1 : 7. Men acht het opmerkelijk, dat hier juist sprake is van de ἐπίσκοπος in de singularis, terwijl bij andere „ambten” het meervoud wordt gebruikt (b.v. 1 Tim. 3 : 8 en 12).² Deze uitleg lijkt echter gezocht.

¹ Zo b.v. W. Hadorn, Die Offenbarung des Johannes, 1928, S. 38f.

² Zie b.v. J. M. Gerritsen, a.w. blz. 56v. en Menoud, op. cit. p. 51; vgl. ook A. M. Farrer, The Ministry in the N.T. in: K. E. Kirk, The Apostolic Ministry, ³1947, p. 161f.

Vooreerst is het gebruik van een singularis voor een collectivum volstrekt niet ongewoon; maar bovendien blijkt uit Tit. 1 : 5-7 duidelijk, dat bij „de opziener” van vs. 7 aan „de oudsten” (in het meervoud) van vs. 5 moet worden gedacht.

Ook uit de beknopte gegevens van 3 Joh. mag men wellicht niet al te stellige conclusies trekken. Toch schijnt hetgeen hier gezegd wordt over Diotrophes, „die onder hen de eerste tracht te zijn” en sommigen uit de gemeente bant (vs. 10 : ἐκβάλλει) inderdaad op de opkomst van een eenhoofdige leiding te duiden. Men kan verder denken aan figuren als Timotheus en Titus. Ook bij hun arbeid is blijkbaar sprake van een zekere eenhoofdige leiding voor bepaalde gebieden, waarin zij met gezag optreden en hun ook de aanstelling van πρεσβύτεροι is toevertrouwd (Tit. 1 : 5). Niets wijst hier echter op een eenhoedig „episcopaat”: geen van beide wordt als ἐπίσκοπος aangeduid. Toch blijkt uit de formulering van 1 Tim. 4 : 14 (aor.), dat Timotheus wel met handoplegging voor een bepaalde taak is aangesteld. Hebben wij wellicht te denken aan de voortzetting van een regelende taak op het pas ontgonnen zendingsterrein? Zo zijn er inderdaad op enkele plaatsen tendenties naar een eenhoofdige leiding voor een groter of een kleiner gebied waar te nemen. Dat iets van deze aard hier en daar ontstaat, behoeft ons ook niet te verwonderen. Men behoeft allerminst aan een spoedig opkomen van een sterk hiërarchisch gelede verhouding der „ambten” te denken, maar dat voor allerlei aangelegenheden, als b.v. in de plaatselijke ἐκκλησία de regeling van de samenkomsten of de leiding van het πρεσβυτέριον, iets van een eenhoofdige leiding zou ontstaan, mag men m.i. van te voren verwachten.¹

Tot de vaste ambten behoort verder dat van de diaken. Met zoveel woorden wordt het genoemd in Fil. 1 : 1 en 1 Tim. 3 : 8-13. Blijkens de eerstgenoemde tekst is dus ook dit ambt reeds in heel vroege tijd een bekende zaak voor de gemeente. Wij zouden de instelling echter nog aanmerkelijk vroeger mogen dateren, als we konden aannemen, dat reeds in Hand. 6 : 1vv. van dit ambt sprake is. Nu wijzen vele van de tegenwoordige exegeten deze hypothese met stelligheid af, b.v. Ferrar, die rondweg van een „very old error” spreekt.² De term diaken — zo voert men b.v. aan — komt hier niet voor en bovendien treft men degenen, die voor dit ambt zijn aangewezen, „de zeven”, in het vervolg van Handelingen aan bij arbeid van wel heel andere aard. Zo ligt b.v. de werkzaamheid van Stefanus op het terrein der prediking en wanneer Filippus in Hand. 21 : 8 als een „evangelist” gequalificeerd wordt, schijnt ook dat niet te duiden in de richting van het diaconaat. Bovendien wordt gezocht naar mannen „vol van Geest en wijsheid”: doet ook deze trek in de pericop niet denken aan mensen, die bij een grote geestelijke arbeid betrokken zijn? Bij meer dan een is de slotsom dan ook, dat we niet aan diakenen, doch aan „oudsten” hebben te denken. Dat deze bedoeld zijn, vindt men dan nog bevestigd in 11 : 30, waar het bestaan van oudsten zonder meer verondersteld wordt en ook juist door hen de door andere gemeenten gezonden ondersteuning in ontvangst genomen wordt.³

¹ In dit verband mag ook herinnerd worden aan de eenhoofdige leiding van de m^e baqquer in de secte van Damascus.

² Op. cit. p. 138.

³ Zo o.a. A. M. Brouwer, De Kerkorganisatie der eerste eeuw, z.j., blz. 35-38.

Intussen is er wel een en ander te noemen, dat toch bepaald in de richting van een diaconale taak wijst. Reeds het eerste vers laat toch duidelijk uitkomen, dat er in de gemeente een probleem ontstaat op het gebied van „de dagelijkse ondersteuning”, nl. van de armen. Ik wijs verder op vs. 4: uit de daar gebruikte woorden mogen we wel besluiten, dat de zaak, waarvoor de nieuw benoemden voortaan verantwoordelijk zullen zijn, niet ligt op het terrein van „de gebeden” en „de bediening des woords”, de geestelijke leiding dus van de gemeente, maar in tegenstelling daarmee op het gebied van de meer materiële en de daarmee verbonden organisatorische werkzaamheden. En tenslotte: dat men zich verwondert over de woorden „vol van Geest en van wijsheid” kan enkel uit misverstand inzake zulk een diaken-ambt voortvloeien. Blijkbaar vergeet men, wat het werk van barmhartigheid betekent in een bijzondere gemeenschap van broeders en zusters. Het ambt, dat hier regelend en stimulerend optreedt, heeft natuurlijk een onmisbare geestelijke zijde. Een decisie blijft moeilijk, maar ik ben toch geneigd op grond van de genoemde argumenten te concluderen, dat deze taak toch zeker allereerst op diaconaal werk betrekking heeft gehad. Dat men zich daarnaast nog aan andere arbeid in de ekklesia wijdde, was blijkens het optreden van Stefanus en Filippus niet uitgesloten.¹

De gegevens over het diaconaat zijn verder schaars (Rom. 12 : 7 kent een charisma op dit gebied) en wat de inhoud van de arbeid der in 1 Tim. 3 : 8vv. en Fil. 1 : 1 genoemde diakenen geweest is, is niet precies te omschrijven.

In hoeverre ook vrouwen bij dit werk betrokken waren, is niet geheel duidelijk. Zo kan bij Rom. 16 : 1, waar sprake is van „Phebe, onze zuster [tevens] dienaar van de gemeente” (οὗσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας) aan „ambtelijk” diaconaal werk, maar waarschijnlijk toch beter aan andere dienende arbeid ten bate van de gemeente gedacht worden. Ook 1 Tim. 3 : 11 is een dubieuze tekst. Er wordt gesproken over vrouwen die aan bepaalde eisen moeten voldoen. Wie zijn bedoeld? Hun vrouwen, nl. die van de juist genoemde diakenen, of: „vrouwen”, die dan als diakonessen moeten worden opgevat? Met enige aarzeling kies ik voor dit laatste. M.i. mogen wij bij 1 Tim. 5 : 9 met wat groter stelligheid spreken. Verschillende gegevens wijzen er op, dat wij hier te doen hebben met een zekere vaste functie: men kan voor dit werk in aanmerking komen, „op een lijst geplaatst worden” (καταλεγέσθω), de voorwaarden kunnen worden omschreven en tenslotte: we bezitten gegevens betreffende zulk een kerkelijk weduwen-ambt in later tijd.

Bij ons betoog over de „vaste ambten” moeten nu nog twee punten summier ter sprake komen: vooreerst de relatie van de zgn. „Naherwartung” tot ons thema. Herhaaldelijk vindt men nl. de vooronderstelling uitgesproken, dat de sterke, volgens sommigen alles beheersende verwachting van een nabij einde ook de opvattingen over ambt en organisatie in de eerste eeuw sterk moet hebben beïnvloed. Wie zich nu echter met de desbetreffende teksten bezig houdt, moet het wel zeer opmerkelijk vinden, dat we daarvan toch niets vermeld vinden: nergens

¹ In deze geest ook J. Schniewind in zijn helaas niet meer uitgewerkte schets, *Aufbau und Ordnung der Ekklesia nach dem N.T.*, in de bundel: *Festschrift Rudolf Bultmann*, 1949, S. 203ff.

(zelfs niet op plaatsen, waar het toch wel voor de hand zou liggen, b.v. bij Paulus' woorden tot de oudsten van Efeze in Hand. 20 en bij de nieuwe opzet in Hand. 6!) een zinspelende op de mogelijkheid, dat de ordening maar voorlopig zou zijn, voor een korte interimperiode, en dan weldra geheel overbodig zal zijn. Veeleer wekken de teksten bij herhaling de indruk, dat bij allerlei ordening in het leven der ekklesia voorondersteld wordt, dat zij voortaan, voor geruime tijd, zal gelden. Natuurlijk zou hier nog allerlei zijn op te merken. Naar mijn mening blijkt uit dit spreken van het N.T. in ieder geval nog weer opnieuw, dat men op deze nabijheid van de verwachting niet zelden een veel te zwaar accent heeft gelegd.¹

Het tweede punt raakt een wel zeer omstrede zaak: de oplegging der handen. Ook hier moet ik mij tot enkele van de belangrijkste punten bepalen. Gelijk bekend is, komt deze oplegging der handen in het N.T. vooral voor in drieërlei samenhang: bij genezingen (Mc. 5 : 23, 6 : 5, Mt. 9 : 18, Hand. 28 : 8 e.e.), in verband met de doop (zie Hand. 8 : 14vv., 19 : 1-6) en tenslotte bij hetgeen ons thans vooral ter harte gaat: bij de „wijding” tot een „ambt” (de vijf desbetreffende plaatsen: Hand. 6 : 6, 13 : 1-3, 1 Tim. 4 : 14, 2 Tim. 1 : 6 en 1 Tim. 5 : 22).² Bij bestudering van de literatuur en de commentaren bij deze plaatsen moet ons wel spoedig duidelijk worden, dat men bij de interpretatie van deze weinige en slechts zeer beknopte gegevens nog allerminst tot een eenstemmig oordeel is gekomen.³ Inzake de „achtergrond” van deze handeling kan men wellicht nog van een zekere communis opinio spreken: waarschijnlijk hebben wij te denken aan een rabbijnse ritus, de zgn. *sēmika* en aan Oudtestamentische gegevens in Num. 27 : 18-23 en Deut. 34 : 9 (Mozes legt Jozua de handen op), waarbij blijkens verschillende uitspraken ook de Joodse handeling heeft aangeknoopt. De meningen lopen echter wel zeer uiteen, wanneer het erom gaat, de inhoud van de ritus te kwalificeren. Zeer in het algemeen gesproken, schijnt men op vele plaatsen uit te komen met het begrip „overdracht”, nl. van degene, die iets bezit op degene, die dit nog niet bezit: men denke b.v. aan de overdracht van „de geest der wijsheid” van Mozes op Jozua (Deut. 34 : 9), aan de Joodse ritus en aan de overdracht van kracht in de Synoptische genezingsverhalen (vgl. ook Luc. 5 : 17 en 6 : 19). Ook bij enkele van de bovengenoemde vijf teksten in verband met „ambt” of bijzondere „taak” schijnt dit begrip te passen (b.v. Hand. 6 : 6 en 2 Tim. 1 : 16). Men moet dan nader denken, niet aan overdracht van „de geest” zonder meer (deze bezit men immers reeds: vgl. slechts Hand. 6 : 3), maar aan wijsheid en bekwaamheid voor het ambt

¹ Vgl. mijn opstel: Handelingen en het probleem der nabije parousie, in de bundel *Arcana Revelata*, een bundel Nieuwtestamentische Studien, aangeboden aan Prof. Dr. F. W. Grosheide, 1951, blz. 119vv.

² Overigens wordt door sommigen bij 1 Tim. 5 : 22 gedacht aan herstel der gemeenschap na excommunicatie. Zo b.v. J. A. M. Weterman in *Encyclopaedie van het Christendom*, Katholiek Deel (uitg. Winkler Prins Stichting), 1956, s.v. Handoplegging.

³ Vgl. J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, 1911; J. Coppens, *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, 1925; W. H. Frere, *Early forms of Ordination*, in de door H. B. Swete uitgegeven bundel: *Essays on the early History of the Church and the Ministry*, 1918, p. 263ff.; P. A. Elderenbosch, *De oplegging der handen*, diss. Amsterdam, 1953 en vooral Ed. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im N.T.*, 1951,

(vgl. Deut. 34 : 9), aan iets van een „ambtscharisma” (2 Tim. 1 : 6: „de gave Gods, die door mijn handoplegging in u is”; vgl. ook de Joodse s^emika). Intussen past een dergelijke interpretatie dan toch weer heel moeilijk voor andere gegevens, met name Hand. 13 : 1-3. Hier moet men wel vragen: wat wordt dan eigenlijk overgedragen en in hoeverre bezitten „de profeten en leraars” hier een qualiteit, die Paulus en Barnabas nog missen? Veeleer hebben wij bij deze rituele handeling, waarvan ook gebed en vasten deel uitmaken, dan ook te denken aan een zegenend opdragen aan God (vgl. 14 : 26 en 15 : 40).¹ Hoe het ook zij, wat de inhoud van de „ambts-”teksten betreft zijn de dingen moeilijk onder één noemer te brengen. — Ook ten aanzien van de wijze van overdracht zien wij ons voor vragen gesteld. Blijkbaar wordt de lichamelijke aanraking als een integrerend deel van de handeling opgevat. Dat houdt echter m.i. niet in, dat men nader aan iets van een overstromen van een zeker fluidum zou hebben te denken. Vooreerst zou men bij enkele van de genoemde teksten dan ook weer nauwelijks weten, wat er zou overstromen (b.v. Hand. 13). Daarbij komt, dat ook bij de Oudtestamentische gegevens en bij de teksten over de Joodse ritus toch wel moeilijk aan zulk een categorie als overstromen gedacht kan worden.² En tenslotte — en nu noem ik iets, dat in dit verband m.i. ten sterkste geaccentueerd moet worden — voor de ganze handeling heeft blijkbaar het gebed, waarbij God wordt aangeroepen om te geven wat voor de vervulling van het „ambt” of „de bijzondere opdracht” nodig is, een overwegende betekenis. Elke magische opvatting is daardoor uitgesloten.

Het lijkt mij verder van belang er aan te herinneren, dat in het N.T. van de hiërarchische verhoudingen, die in latere tijden bij de handoplegging een beslissende betekenis zullen verkrijgen, nog niets te vinden is. Bepaald het tegendeel. Ik herinner opnieuw aan Hand. 13, waar de handeling ten opzichte van Paulus en Barnabas, die beide elders apostelen worden genoemd, voltrokken wordt door enkele profeten en leraars (!)³ Ook 1 Tim. 4 : 14 kan in deze samenhang worden genoemd: de „ordinerende” handeling ten aanzien van Timotheüs wordt mede uitgevoerd door het presbyterium. En tenslotte: van enige betrekking van deze ritus tot een ononderbroken successie blijkt in het N.T. niets. Blijkbaar is deze gedachte hier geheel onbekend.⁴

Hier zou nog allerlei zijn op te merken. Met het gezegde is echter reeds aangeduid, dat het niet gemakkelijk te omschrijven is, welke zin in het N.T. aan de ἐπίθεσις τῶν χειρῶν wordt toegekend: wellicht zouden wij nog het beste kunnen spreken van een zichtbaar teken en van gebarentaal, die de realiteit der overdracht aanduiden. Maar in ieder geval is duidelijk,

¹ Zie mijn artikel: De wijding van Paulus en Barnabas, in de bundel: *Studia Paulinā in honorem J. de Zwaan*, 1953, blz. 188vv.

² Ik zou in dit verband ook willen herinneren aan Luc. 24 : 50, waar Jezus bij het schenken van een zegen de handen opheft.

³ J. M. Gerritsen, a.w. 76, schrijft zonder nadere motivering en m.i. in strijd met de tekst, dat de gemeente hier de handen heeft opgelegd.

⁴ Het verdient ook aandacht, dat de handoplegging bij de Apostolische Vaders niet voorkomt (vgl. W. H. Frere, op. cit., p. 267). P. A. van Stempvoort, Leert Clemens Romanus de Apostolische successie? in de bundel *Schrift en Kerk*, aangeboden aan Prof. Dr. Th. L. Haitjema, 1953, blz. 197vv. betoogt ook terecht, dat de apostolische successie in de betekenis, die men er later aan hecht, zelfs in de in dit verband bekende hoofdstukken I Clem. 41-44 nog niet te vinden is.

dat verschillende noties, die men later in verband met dit rituele gebaar vooral van betekenis acht, in het N.T. ook niet in kiem aanwezig zijn.

Wanneer wij in het voorafgaande enig accent hebben gelegd op de betekenis van de „ambten”, reeds in het allereerste tijdperk der gemeente, houdt dit niet in, dat wij de plaats, die daarnaast de „diensten” en „charismata” hebben ingenomen, zouden onderschatten. Wat b.v. de charismata aangaat, één daarvan, dat van de „profeten”, wordt herhaaldelijk vermeld, zo in Hand. (11 : 27, 13 : 1-3, 15 : 32, 21 : 9v.), maar ook elders (1 Cor. 12 : 28, Ef. 4 : 11, 1 Cor. 11 : 5: het profeteren van vrouwen, 1 Cor. 14, Rom. 12 : 7, 1 Thess. 5 : 20; 1 Tim. 4 : 14, 1 : 18), en heeft kennelijk in de oud-Christelijke gemeente een zeer bijzonder aanzien genoten. Dat blijkt b.v. uit de gegevens in Hand., maar ook uit het feit, dat zij in de opsommingen van 1 Cor. 12 : 28 en Ef. 4 : 11 onmiddellijk na de apostelen worden genoemd.¹ Over het karakteristieke van hun werk kunnen wij natuurlijk niet uitweiden.² Blijkbaar zijn zij niet, als bij de „ambten”, voor hun taak aangesteld, maar hebben zij deze als een bijzondere opdracht van God, door de Heilige Geest, ontvangen. In hun spreken, soms door symbolische handelingen (Hand. 21 : 10vv.), geven de profeten waarschuwende openbaring aangaande de toekomst (Hand. 11 : 28vv., 21 : 10vv.; ook bij 20 : 23 moet wel aan een in de gemeentesamenkomst gehoorde profetie worden gedacht). Elders is sprake van een bemoedigend en vertroostend toespreken van de gemeente (Hand. 15 : 32 en 1 Cor. 14 : 3 en 31). Ook geven de profeten leiding en spreken zij, door de Geest gedreven, op voor het leven van de gemeente belangrijke momenten een beslissend woord (Hand. 13 : 1-3, 1 Tim. 4 : 14).³

Naast dit, ongetwijfeld voornaamste, zijn nog andere charismata te noemen: glossolalie, gaven van genezing, bekwaamheid om te helpen, waarbij waarschijnlijk wel gedacht wordt aan diaconaal werk, in brede zin, ten bate van zieken, armen, weduwen en wezen, en vreemdelingen (ἀντιλήψεις 1 Cor. 12 : 28; vgl. Rom. 12 : 6 vv.) en te besturen (1 Cor. 12 : 28 κυβερνήσεις).⁴ Ook horen wij op tal van plaatsen over medewerkers (συνεργοί) in allerlei arbeid (Prisca en Aquila in Rom. 16 : 3, en verder Rom. 16 : 9 en 21, Fil. 2 : 25, 4 : 3, Filem. 1 en 24), van mensen, die helpen door het verlenen van gastvrijheid (Rom. 16 : 23), „vrouwen die zich moete gegeven hebben in de Heer” (Rom. 16 : 12) of die met de apostel „in de prediking van het evangelie hebben gestreden” (Fil. 4 : 3). Uit deze en andere teksten blijkt reeds overtuigend, dat vanuit de gemeente op allerlei wijze medewerking aan de „ambten” geboden wordt.

Er is dan ook geen sprake van, dat de gemeente niet meer dan object voor de activiteit der ambten zou zijn. Integendeel, met nadruk wordt

¹ Ook in de Didache nemen zij nog een belangrijke plaats in in het gemeenteleven. Tegelijk moet echter worden gewaarschuwd tegen ernstige misstanden (Did. 11-15);

² Zie E. Fascher, Προφήτης, 1927; H. A. Guy, New Testament Prophecy, 1947. de belangrijke excurs bij C. H. Dodd, The Johannine Epistles (The Moffatt N.T. Commentary) 19:16, pp. 103ff. en bij E. G. Selwyn, The First Epistle of St. Peter. 1947, Add. Note, p. 259ff.; en ook J. L. Koole, Liturgie en ambt, 1949, blz. 82vv.

³ Ten onrechte wil Selwyn ook 1 Petr. 1 : 10vv. laten slaan op deze Nieuwtestamentische profeten: vooral een analoge uitspraak in Mt. 13 : 17 maakt het m.i. duidelijk, dat hier de profeten van het O.T. zijn bedoeld.

⁴ Vgl. voor verschillende van deze charismata P. A. van Stempvoort, Decorum, orde en mondigheid in het N.T., 1956, blz. 7.

uitgesproken, dat alle gelovigen als leden van een zelfde lichaam hun bijzondere plaats innemen en dat geen kan worden gemist. Ieder draagt naar de mate van het hem of haar gegeven charisma bij tot het leven en de groei van het lichaam (Rom. 12, 1 Cor. 12). De leden worden opgewekt zich te laten gebruiken als levende stenen voor de bouw van een geestelijk huis (1 Petr. 2 : 5). Zij vormen „een koninklijke priesterschap” (1 Petr. 2 : 9) en zijn nu reeds „gemaakt tot een koninkrijk en tot priesters” (Openb. 5 : 10, vgl. 1 : 6). Van hen wordt voorbede verwacht voor het werk der apostelen en van andere arbeiders op het terrein der kerk (Rom. 15 : 30, 1 Thess. 5 : 25, Hebr. 13 : 18 enz.).

Maar bovendien — en dit mag in ons verband bijzonder geaccentueerd worden — de gemeente blijft ook zelf op een directe wijze bij de ordening van een en ander betrokken. Het is b.v. de gemeente, die „de zeven” van Hand. 6 kiest (vs. 3 en 5) en die de afgezanten zendt voor collectewerk (2 Cor. 8 : 23, 1 Cor. 16 : 3). Tezamen met apostelen en oudsten neemt zij verstrekkende beslissingen (Hand. 15 : 22).¹ Ook bij de uitoefening van tucht is de gemeente direct betrokken (1 Cor. 5 : 1vv., Mt. 18 : 17, vgl. 2 Cor. 2 : 6).²

Trachten wij ons dus enige rekenschap te geven van de verhouding van ambt en gemeente in het N.T., dan is uit het gezegde (waaraan nog heel wat zou kunnen worden toegevoegd) al wel duidelijk, dat van onmondigheid der gemeente geen moment sprake is. Een bekende tekst bij Paulus wijst zulk een verhouding dan ook met alle nadruk af: „Niet, dat wij heersers zijn over uw geloof; neen, wij zijn medewerkers aan uw blijdschap” (2 Cor. 1 : 24, vgl. ook Col. 1 : 25, 1 Cor. 4 : 5, 1 Petr. 5 : 3). Een en ander houdt echter niet in, dat woorden als „gezag” en „gehoorzaamheid” voor deze verhouding geen betekenis zouden hebben. De dragers van het ambt worden opgewekt zich van hun roeping en verantwoordelijkheid voortdurend bewust te zijn (Hand. 20 : 28 en 31, 1 Tim. 3 : 1-16, 1 Petr. 5 : 2). Maar dan mag van de zijde der gemeente ook iets van eerbied en gehoorzaamheid worden verwacht (zie b.v. Hebr. 13 : 17 en 7).

De mij toegemeten ruimte veroorlooft mij niet, nu nog breed uit te weiden over de vraag, wat het voorafgaande voor de practijk van kerk en ambt in het heden zou kunnen betekenen. Laat ik slechts op het volgende mogen wijzen:

1. Dat bezinning op hetgeen in het N.T. gezegd wordt over kerk en ambt een sterke verlevendiging van het ambtsbewustzijn in de goede zin des woords kan betekenen, behoeft ik nauwelijks op te merken. Wij voelen ons telkens aangesproken bij al onze kerkelijke arbeid door hetgeen ons daar in een groots perspectief gegeven wordt.

2. Een biblicistisch gebruik van het materiaal moet, zeker op dit terrein, met stelligheid worden afgewezen: een haastige toepassing van

¹ In zijn voor ons ganse thema nog altijd zo bijzonder belangrijke boek: *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932, verdiept O. Linton zich in de vraag, op welke wijze de besluiten werden genomen en poneert hij de stelling, dat men niet op een „democratische” wijze besliste bij meerderheid van stemmen. Veeleer wordt een besluit collectief genomen, doordat de minderheid toegeeft (S. 187ff.).

² Zie over deze en andere plaatsen: Rudolf Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im N.T.*, 1952, en vooral ook Hans Frhr. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 1953, S. 135 ff.

teksten op de kerk van het heden en een verwaarlozing van het onderscheid tussen de toenmalige situatie en de onze is uit den boze. Men denke hierbij b.v. aan nieuwe, in de bijbel niet genoemde organen, die thans onmisbaar zijn voor de gemeenten en de kerk in haar geheel of aan het veelbesproken probleem van „de vrouw in het ambt”.¹

3. Ik geloof, dat wij ons bij deze ganse materie het best oriënteren, als wij telkens antwoord zoeken op twee vragen: vooreerst: wat komt ons met geheel overtuigende duidelijkheid uit het N.T. tegemoet? En in de tweede plaats: wat is bepaald in strijd met het bijbels getuigenis?

Leide,

G. SEVENSTER

¹ Naar mijn mening is bij de beslissing over deze laatste vraag, die in ons korte artikel uiteraard niet besproken kon worden, dit punt van doorslaggevende betekenis.

Een briefwisseling over de theologie van het ambt.

Utrecht, 4 december 1956.

Beste Hans,

Zoals je weet is in de wereld van het Protestantisme en ten onzent vooral in de Nederlandse Hervormde Kerk de vraag naar het wezen en de betekenis van het ambt de laatste jaren steeds krachtiger aan de orde gekomen. Bij de voorbereiding en de invoering van de nieuwe kerkorde in 1951 heeft men zich er nog niet zo druk over gemaakt. Alleen kwam er een hevig protest (dat ook hevig onberedeneerd was) los, toen een ogenblik werd voorgesteld, de band tussen het bijzondere geestelijke ambt en de bediening van de sacramenten door te snijden. Overigens heeft men echter stilzwijgend aanvaard, dat de nieuwe kerkorde haar uitgangspunt nam in de presbyteriaal-synodale kerkinrichting, zoals deze in de gereformeerd-katholieke kerk steeds gegolden heeft.

Maar de laatste jaren is over de juistheid van dit uitgangspunt een vrij aanzienlijke onrust ontstaan. De moderne vraag, of de vrouw ook tot de ambten in de kerk van Christus kan worden toegelaten, voert in alle discussies steeds weer terug naar de voorafgaande vraag, wat een ambt dan eigenlijk is. Daarnaast is ernstige twijfel aan de geldigheid van de ambten in de gereformeerde kerk gerezen vanuit de pogingen tot herstel en vernieuwing van het liturgische leven der kerk. Aanvankelijk dacht men, dat het liturgische vraagstuk alleen een orde- en vorm-vraag was. Maar bij sommigen is zij tot de waarheidsvraag uitgegroeid. En dat met name op het punt van de ambten. Welke ambtelijke volmacht is nodig, om de dienst voor Gods aangezicht te verrichten? Daar is dan in de derde plaats nog bijgekomen het steeds groeiende oecumenische contact. De diverse kerkgemeenschappen zijn ambtelijk al zeer verschillend gestructureerd. De voorwaarde, welke de Anglican Communion voor intercommunie en verder gaande oecumenische verbindingen stelt, namelijk het historische episcopaat, doet velen zich principiëel afvragen, of wij door het gemis van de bisschop ons niet van de historische kerk,

indien al niet van de wezenlijke kerk, hebben losgescheurd. Anderen vragen zich praktisch af, of het tactisch in de oecumenische ruimte maar niet het beste is, de ouderling (waarmee ons systeem van kerkrecht staat of valt!) te verdonkeremanen. Men geneert zich wat voor deze geniale greep van Calvin.

Nu gevoelde ik reeds lang behoefte aan enig publiek overleg over de vragen, welke hier liggen, tussen de reformatorische en de roomskatholieke christenheid. Daarom was het verzoek van de *Vox Theologica*, om met jou over de theologie van het ambt te corresponderen, mij zo welkom. Vandaar dat ik je thans schrijf, om een begin te maken met deze correspondentie.

Ik dacht dat wij het eens kunnen zijn over datgene, wat voor mij het hart van de kwestie van het ambt is. De vraag van het ambt is voor mij veel en veel meer dan een kerkordelijke aangelegenheid. Zelfs meer dan een theologisch vraagstuk. Ik meen, dat het een religieus vraagstuk is. In de christelijke religie althans komt alles daarop aan, dat God niet geheel opgaat in het concept van mijn bewustzijn. God is ook meer en iets anders dan alleen de vorm van mijn (eventueel in het geloof gestyleerde) existentie. Hij is ook zichzelf. Hij staat in een tegenover met mij. Met name in Christus wordt Hij gekenmerkt door deze andersheid en bijzonderheid. Dat in de historische Christus het heil is gegeven, is toch de kern van het evangelie. De middelaar maakt de bemiddeling tussen God en mens tot een wezenlijk bestanddeel in het christelijk geloof. Met name de Reformatie heeft ons geleerd, onze gerechtigheid voor God gehéél in het offer van Golgotha te zoeken. Dat heil moet uitgedeeld worden. In de kracht van de Geest. In dat werk van de Geest wordt het ambt als instrument gebruikt.

Ik zou graag weten, of wij het over dit uitgangspunt eens zijn. Wel vraag ik mij af, of wij ook verschilpunten hebben terzake van het offer van Golgotha (Christus niet alleen als *causa meritoria*, maar ook als *causa materialis* van onze rechtvaardiging) en terzake van de pneumatologische samenhang, waarin onzerzijds het ambt gezien wordt. Ik denk altijd, dat de Reformatie van daaruit veel zwaarder accent op het ambt legt dan Rome.

Bovendien interesseert mij bij dit uitgangspunt nog een andere vraag. Brengt de ambtsgedachte, zo in haar religieuze diepte verstaan, niet een element van ding-mystiek in het christelijke geloof? Zijn er alleen maar ambtsdragers (dus personen), door welke Christus zijn kerk regeert of doet hij dit ook door de ambten als zodanig (dus door dingen)? Daar zitten natuurlijk een aantal juridische en sociale vragen aan vast. Maar ik dacht, dat het ook een religieuze kwestie van de eerste orde is, dit mystieke ding-element in het handelen van God in Christus met de mens te ontzien en te beminnen. Helemaal persoonlijk, dialogisch gaat het dan toch ook weer niet toe. Trouwens, in het sacrament spelen de dingen (brood en wijn bijv.) ook een belangrijke rol, naar het mij voorkomt. Ik weet, dat in sommige roomskatholieke kringen het moderne personalisme de geesten boeit. Moet dit niet een grens vinden in de ambts- en sacramentsmystiek?

Je zou ook de vraag kunnen stellen: welke is de verhouding van ambtsgezag en persoonlijk geloof (of persoonlijk deelgenootschap aan Christus)?

Voor mijn gevoel ligt er iets stuitends in, je dagtaak en je levenswerk daarin te funderen, dat je als christenmens zo'n sterk geloof hebt en je dan van daaruit nota bene met andere mensen, in hun meest intieme dingen en terzake van hun eeuwige zaligheid, te bemoeien! Natuurlijk moet de ambtsdrager persoonlijk ook gelovige zijn. Ik dacht ook, dat het hele ambt wortelt in (niet voortkomt uit) de gemeenschap der gelovigen — dezen zijn toch het lichaam van Christus en daarom in zekere zin Christus zelf. Maar God in Christus valt niet samen met het persoonlijke geloof en de gemeenschap van de zijnen. Hij treedt in zijn bijzonderheid op, in ieder geval óók in de ambten.

Graag verneem ik je reactie ten aanzien van deze overwegingen over het uitgangspunt van het theologische denken over het ambt. Als je aan de opgenomen draad voort wil spinnen door ook nieuwe vraagpunten in het geding te brengen, dan houd ik me aanbevolen. Zelf heb ik nog een hele lijst met punten, die ik in volgende brieven aan de orde wil stellen. Voorlopig is het zo echter wel genoeg.

Met hartelijke groeten,

t.t. Arnold.

Utrecht, 14/12 '56

Beste Arnold,

Je nodigt me uit om ons uitgangspunt te kiezen in de categorie van de middelaar. Dit lijkt me uitstekend — maar tegelijk geeft je brief me een aantal bemerkingen in de pen, waarvan ik dacht, dat je de eerste zonder meer zou beamen, terwijl ik over de andere drie graag je oordeel zou horen.

Je schrijft, dat door de middelaar God in zijn bijzonderheid *tegenover* ons naar voren treedt. Ik zou dit graag als volgt interpreteren: het anders-zijn van God is moment binnen een verhouding, die gekenmerkt wordt door een breuk enerzijds en door het 'bemiddelen' tot eenheid anderzijds. De middelaar veronderstelt, accentueert zo je wilt, het totaal-anders-zijn van de Schepper tegenover zijn schepselen maar vindt zijn eigenlijke reden en noodzaak in de distantie tussen de *zondige* mens en de heilige toorn Gods. De verbinding tussen de paradijselijke mens en zijn God is zo ongestoord, dat een middelaar niet nodig schijnt. Daarom ook, zo schijnt het mij toe, wordt het *doel* van de middelaar: het herstel van de eenheid, die teloor ging, bijbels zo sterk verbonden met „verzoening” en het geven van voldoening.

In de katholieke theologie — dat is dan de tweede opmerking — wordt de religieus-morele notie van de middelaar, die de tegenstellingen verzoent, graag in haar fundament doorlicht door het in dienst nemen van een aantal wijsgerige — ten dele meer aristotelisch, ten dele meer platoonse — begrippen. De middelaar staat in het „midden”, dwz. „heeft deel aan” de beide extremen. In de orde van het handelen: het instrument (je gebruikt die categorie zelf ook) staat tussen de „hoofdoorzaak” en het gewerkte effect in, doordat het „deel krijgt aan” de efficaciteit van de *causa principalis*. Theologisch wordt zo het bemiddelend handelen van de Heer gefundeerd in de menswording van Gods Zoon: „ecce mediator: divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix; sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi” (Augustinus,

Sermo 47, c. 12n. 21; P.L. 38, 310). De middelaarsactiviteit van de mensheid van Christus wordt begrepen als het handelen van het instrumentum divinitate conjunctum, en zo afgegrensd tegenover (en tegelijk verbonden met) het kerkelijk ambt en het sacrament als instrumenta separata. Het geheel maakt een synthetisch grijpen van meerdere openbaringsgegevens mogelijk.

Daarmee wordt dus het handelen in het *zijn* grondvest. De éne middelaar, de mens Jesus Christus, (1 Tim. 2, 5), kan bemiddelend handelen krachtens de hypostatische unie. De instrumenta separata, welke Hij — in en door zijn Geest — hanteert, worden eveneens in hun *zijn* aangegrepen: op blijvende wijze door de sacramentele handoplegging, waarin zij tot het hiërarchisch ambt „geordend”, gewijd worden. Ik zou graag eens horen, welke betekenis naast de jurisdictie (de rechtsmacht) door aanstelling, de *wijding* tot het ambt in de gedachtegang, die jij volgt, heeft. Licht er iets in van een anders-zijn voor God: een participeren aan het middelaar-zijn van de gekruisigde en verheerlijkte Heer (in Spiritu)?

Een laatste opmerking: het grijpen van het ambt als bemiddelend, markeert het eo ipso als *priesterlijk*, wanneer ik juist zie. Jesus is priester, omdat Hij middelaar is. Het kerkelijk ambt als deelname aan Zijn bemiddelen, is daarom deelname aan zijn priesterschap. Het middelaarsambt van de Heer vat koninklijke en profetische trekken binnen één geheel, dat fundamenteel priesterlijk van structuur is. Waarom kent de Reformatie een ambtsopvatting die wel een deelname aan het profetisch en het koninklijk ambt van Christus in de Kerk accepteert, doch terugschrikt voor een deelname aan Zijn priesterlijke opdracht? Ik weet, hoe hier de overtuiging van de éne Offeraar en het éne Offer grondslag is voor de weigering om het kerkelijk ambt ook priesterlijk te begrijpen. Maar is er ook niet slechts één Profeet en één Koning, terwijl toch tegelijk het ambt der kerk profetisch en koninklijk van signatuur is? Zo sluit een deelnemen aan het offer van Christus ook niet de éne Hogepriester uit, naar katholieke visie. Men moet omgekeerd juist stellen: het bijzondere ambt in de Kerk is als be-middelend eo ipso priesterlijk en zal daarom betrokken zijn op en participeren aan het ambt van de éne Hogepriester en dus aan Diens offer. Want de middelaar is priester; en aan de priester is het offer eigen als een „proprium” van zijn wezenheid.

„*Ding-mystiek*” lijkt in het voorafgaande — zeker op het eerste gezicht — overvloedig voorhanden te zijn. De mens Jesus is middelaar, omdat zijn mens-zijn „opgenomen” is in de Godheid; het ambt in de Kerk kan bemiddelend optreden, omdat de ambtsdrager door wijding deel krijgt aan deze zijns-„verheffing”. Toch huiver ik er voor dit „ding-mystiek” te noemen. Inderdaad heeft „het moderne personalisme” ook mij geboeid; ik zou liever formuleren: meegeholpen me de ogen te openen voor het bijbels personalisme. Je weet, hoe fundamenteel daarmee het *woord Gods* voor mij geworden is: dat God me aanspreekt en daarin mijn gelovend, gehoorzaam antwoord op-roept, is het fundamentele genade-gebeuren. Tegelijkertijd word ik juist daardoor — dat is het scheppende van Gods woord — anders in mijn zijn: ik *ben* anders, nu Hij me tot de gemeenschap met Hem, en tot deze plaats in die gemeenschap roept.

Het is een boeiend verschijnsel in de oecumene, dat ik (onder invloed

van de reformatorische theologie) het dialogische moment in onze verhouding tot God sterker lijkt te benadrukken dan jij. Ik begrijp wel, dat er in de mens iets van het „ding” is. „Es liebt in mir”, voordat *ik* liefheb, heeft P. Wust eens gezegd, en van daaruit de menselijke naïviteit en piëteit doorlicht. De mens is wordende persoon; God alleen *is* persoon en onder geen enkel opzicht „object”. Daarom is, als ik goed zie, het ambt instituut, waarin de afzonderlijke ambtsdrager intreedt. Maar ik zou het niet „ding” willen noemen. Het sacrament neemt „dingen” in dienst, maar het is god-menselijke symbool*handeling*. Niet brood en wijn zijn het sacrament der eucharistie, maar de dankzegging over brood en wijn, het nuttigen van dat brood en die wijn, waaraan de christelijke dankzegging verricht werd. Het ding en het dingliche in de mens worden opgenomen in een activiteit, die persoonsstructuur vertoont en dialogisch van aard is. De sacramentele wijding is *roep* Gods, waardoor de mens, die daarin intreedt, anders wordt, juist omdat hij op deze eigen wijze door zijn God wordt aangesproken (en zich laat aanspreken). Het sacrament in het algemeen is het beslissend hoogtepunt van de ontmoeting tussen Gods woord en ons — door dit woord opgeroepen — antwoord. In de ontmoeting met Hem, die ons wil aanspreken, wordt de mens-in-gemeenschap tot volk Gods.

De Kerk is levensgemeenschap met Christus in en door zijn Geest. Dat is haar meest fundamentele en blijvend aspect. Tegelijkertijd is zij — maar alleen naar haar bestaan „tussen de tijden” — sacramenteel en hiërarchisch geleed heilsinstituut. Maar dat zouden we in een volgende brief misschien concreter kunnen aanvatten door bv. het apostelambt in de primitieve Kerk en de apostologische structuur van het ambt in de *na*-apostolische Kerk in discussie te brengen.

Met veel groeten,

tt. Hans.

Utrecht, 14 januari 1957.

Beste Hans,

Veel dank voor je reactie op m'n eerste brief. Je gaat dus met me accoord, als ik voorstel, te beginnen bij de middelaar. De wijze, waarop je dit uitgangspunt nader uitwerkt, vraagt nog wel enige bespreking.

Misschien is in onze discussie niet zo belangrijk, dat je in je wijsgerig gekleurde benadering van de waarheid van de middelaar zo onmiddellijk het begrip van het midden invoert. De hoogleraar Oosterbaan heeft daarover een oratie gehouden (*Het midden en de middelaar*, Haarlem 1954), die mij nog steeds veel te denken geeft. Hij ziet ze als een tegenstelling. Daarin vindt hij ook het verschil tussen filosofie en theologie. Nu hebben jij en ik er niet zo'n behoefte aan, dit verschil vooral breed uit te meten. Bovendien gebruikte je het woord „midden” ook niet in zo'n pregnante zin. Maar ik kon toch niet nalaten, er op te wijzen, dat hier misschien wel een moeilijkheid ligt.

Belangrijker is je interpretatie van de middelaar als „bemiddelend”. Kom je daarmee uit? Ik ben het met je eens, dat het daarop uitloopt. Het gaat om God en mens. Dat die twee weer bij elkaar komen, d.w.z. het met elkaar eens worden. Maar geschiedt deze bemiddeling niet door

de plaatsvervanging? Deze categorie drukt, dunkt mij, nog dieper het middelaarschap uit. Zij houdt in, dat het in hem geschied is (de expiatio, niet alleen de reconciliatio). Hij is onze gerechtigheid.

Dit heil, dat in Christus en in zijn werk gegeven is, moet dan aan ons bemiddeld worden. En voor deze bemiddeling is dan weer God zelf nodig. Namelijk God de Heilige Geest. Wij raken hier, dunkt mij, een kernkwestie in de vraag naar het ambt (en de kerk). Kan men deze vraag zo uitsluitend vanuit Jezus Christus benaderen? Is het voldoende, te zeggen, dat de verhoogde Heer „in en door zijn Geest” handelt in zijn kerk, door de ambten? En is het geheel juist, te zeggen, dat de kerk in de ambten participeert in zijn middelaar-zijn?

Ik meen, dat bij deze vragen ernst gemaakt moet worden met de grondstructuur, welke het trinitarische dogma aanbrengt in alle onderdelen van het christelijke denken. De Heilige Geest is behalve de Geest van Christus ook de Geest van de Vader en behalve dat is Hij ook God de Heilige Geest. Zijn uitstorting, inwoning en werk vormen een nieuwe inzet van God in het werk der verlossing. De kerk, de sacramenten en de ambten staan daarom wezenlijk in de bedeling van de Heilige Geest. De incarnatie en het middelaarschap van Christus zijn de achtergrond daarvan.

Dit gezichtspunt bepaalt ook mijn antwoord op je vraag inzake de wijding. Als ik zoek naar een theologische formulering van het wezenlijke in het bijzondere geestelijke ambt, heb ik altijd het gevoel, dat het woord wijding (met name ook in de zin van de zijnsverheffing) niet toereikend is. Dit woord suggereert mij te zeer, dat de ambtsdrager alleen maar — door een ruk — de andere gelovigen (die ook tot deze zijnsverheffing moeten komen) een flink stuk vóór komt. Het schept geen echt „tegenover” van het ambt met de gemeente. Dat „tegenover” vind ik veel radicaler, als ik — zuiver pneumatologisch — naar het woord uitverkiezing grijp. Het is God zelf, Die in de vrijmacht van de Geest, een mens gebruikt, op *zijn* zijde (de zijde van God!) stelt en in deze mens present is temidden van de zijnen.

Daar komt nog iets bij. Ook wanneer ik met je brief het wezenlijke van het ambt in christologische verband zoek te formuleren, vraag ik me af, of het juist is, wanneer je (als ik je goed begrijp) het woord *assumptio carnis* vertaalt met „opneming” van het mens-zijn. In de volgende zin blijkt dat dan hetzelfde te zijn als „verheffing”. Is dat nog juist, gezien vanuit het Chalcedonence? Moet men niet blijven staan bij woorden als „aanneming” en „toevoeging”? Voor de ambtsvraag ligt hier een belangrijke beslissing, als ik goed zie.

In ieder geval breng ik hiermee in verband, dat je er zo vanzelfsprekend van uitgaat, dat de ambten — ook in hun verhouding tot de gemeente — hiërarchisch zijn gestructureerd. Is dat in de christelijke religie aanvaardbaar? Ik ga er dus van uit, dat God zelf in het ambt optreedt tegenover de mensen. Maar is de verhouding van God en mens in de christelijke religie werkelijk hiërarchisch van aard? Als God spreekt, zwijg ik dan? Of is het juist de bedoeling, dat ik óók spreek — mét God en met Hem méé? Dat men in deze laatste zin moet antwoorden, kan men alleen in pneumatologisch verband verstaan. Christologisch (plaatsvervanging!) wordt dat nooit helemaal zichtbaar. Maar daarom is het accent op het werk van de Heilige Geest ook van zo grote betekenis.

Dat God in het verkiezende werk van de Geest doortast tot in het zijn (des mensen), in de wedergeboorte en ook in de roeping tot het ambt, zou ik niet graag willen ontkennen. Tussen twee haakjes: geef je in je afwijzing of nadere toelichting van de ding-mystiek niet een interpretatie van het zijnsgehalte van de relatie tussen God en mens (vanuit het Woord!), die men in het eerste deel van je brief niet zou verwacht hebben (hypostatische unie!).

Maar dat daargelaten. Ik doe niet mee aan de Protestantse horror voor het zijn. Toch vraag ik mij af, of dit doortasten van de Geest tot in het zijn dat element „op blijvende wijze” met zich meebrengt. Als men verkoren en geroepen wordt tot het ambt, staat men daar dan in voor het leven? Waarom eigenlijk? Kan God niet in een moment, een spatie van het zijn tenvolle present zijn, naar zijn vrijmachtig welbehagen — zoals dit welbehagen gezien en beaamd wordt door het volk van God (dat met God mee verkiest en roept tot het ambt)?

Maar nu nog een andere centrale kwestie. Is het middelaarschap fundamenteel priesterlijk? En is het offer het proprium van de priester? En kent het reformatorische christendom geen priesterlijk ambt?

Daarop wil ik graag nog even ingaan. Het heeft de Reformatie altijd verbazend hoog gezeten, dat het Nieuwe Testament heel duidelijk in de eredienst van de gemeente geen priesters kent. Het gebruikt wel het woord „priester” (hiereus), maar nu juist niet in cultisch, liturgisch verband. En hoe is het te verantwoorden, dat het in de Roomskatholieke Kerk nog steeds gebruik is, te doen alsof het N.T. wel priesters in deze zin kent en daarvoor te verwijzen naar de nieuwtestamentische presbyteroi? Ik heb altijd het gevoel, dat daarin een verbijsterende mystificatie schuilgaat (presbyteros = priester!)

Maar hebben we zulke offerende priesters nodig? Is niet door de Geest de gehele geschiedenis cultisch gestructureerd, geschiedend vanuit en rondom het offer van Golgotha, eenmalig, ja, maar niet ver weg, doch present in de geschiedenis? En is de eucharistie niet de offermááltijd, welke in de aldus gestructureerde geschiedenis wordt gehouden en is de mááltijd niet de wijze, waarop de mens treedt in het gebrachte offer? En wie is subject van het sacrament? Naast de drieënige God toch niet de ambtsdrager, maar de gemeente, de gelovende en belijdende mens? Het heil komt toch niet pas in het sacrament tot de mens? Dat is toch reeds lang bij hem? Het is tot hem gekomen in het apostolische Woord (Schrift en prediking). En hij heeft het in geloof ontvangen (het héle heil, de hele Christus!) en beaamd. Hij is het helemaal ééns met God. En dát wordt gevierd in het sacrament.

Van daaruit hebben wij de weerspiegeling van en de participatie aan het hogepriesterlijke ambt van Christus gezocht in het diakenambt. Natuurlijk niet zo, dat in dit ambt van de diaken alléén het priesterlijke te vinden zou zijn. Ook niet zo, dat het priesterlijke alléén in het diakenambt gegeven is. Maar zo, dat het daar het meest karakteristiek is: in de arbeid van de gerechtigheid en de hulp aan de mens in zijn wereldse leven.

Dat brengt op vele andere vragen. Bijv. op de vraag, of dit wereldse wel past. Of zou men het hele werk van Christus, zijn gehele messianiteit zo werelds moeten interpreteren? Ook de vraag naar de éénheid en identiteit van het ambt. Of is het veeleer wezenlijk, dat er een pluraliteit van

ambten is? En dan de vraag, waarop je reeds doelde: hoe is de verhouding tussen het apostelambt en de vele ambten (of: het ene ambt) in de kerk?

Hoe repraesenteert de apostel Christus in de wereld? Ook sacramenten bedienend, als offerende priester? Misschien wil jij in je brief met de behandeling van deze vraag een begin maken.

Met beste groeten,

t.t. Arnold.

Utrecht 19/2 '57

Amice,

Mag ik eerst ingaan op enkele van de vele aspecten, waarop je me in je laatste brief wijst? Je laat het middelaarschap van de Heer rusten in de plaatsvervanging. Ik zou liever stellen, dat de plaatsvervanging veronderstelt een „staan” aan de zijde van hen, wier plaats Hij inneemt. Daarom blijft m.i. ook deze categorie rusten in de *hypostatische unie*. Dit is overigens een volstrekt uniek gebeuren, „geforceerd” (zo zou jij zeggen) om de breuk te helen. Het staat in functie van de *enige* Middelaar en is dus als zodanig niet navolgbaar. Ondanks alle — vaak haast ver-raderlijke analogieën — handhaaft ook de katholieke theologie deze grondstelling.

Het gaat echter in je brief eigenlijk om de verhouding van christologie en *pneumatologie*. Je beluistert bij mij te weinig de „nieuwe aanzet” des Geestes. Ik ben er ook allerm minst mee klaar, maar vrees op mijn beurt in jouw visie, dat de continuïteit te veel verloren gaat. Het handelen van de verheerlijkte Heer — en juist naar zijn mensheid — klinkt me te weinig door. Alle werken des Geestes is tegelijk een spreken en optreden „in de naam van Jesus”, dat betekent uiteindelijk Eo presente. Jij blijft dan voor mijn besef — via *God* de H. Geest — te zeer staan bij een present-zijn van God temidden der zijnen en te weinig bij het ambt als representatie (en dus presentie) van de verheerlijkte Heer.

Dit werkt door. Ondanks de „cultisch gestructureerde geschiedenis” komt bij je visie op de *Eucharistie* toch de memoria passionis in het verkondigend re-presenteren te weinig uit de verf. Of bedoel je dit juist op te nemen in de offermaaltijd als ons intreden in het gebrachte offer? Wanneer Thomas zich afvraagt of Christus zich in de eucharistie offert (S. Th. III, 83, 1) antwoordt hij bevestigend om een dubbele reden: én omdat wij in de offermaaltijd deelachtig worden aan de vruchten van 's Heren lijden én omdat dit sacrament het offer des Heren uitbeeldt (en dus daarnaar benoemd dient te worden), zoals men ook dient te zeggen, dat de Heer geofferd werd in de figurae V. Testamenti (met beroep op Apoc. 13, 8).

De Geest werkt — je zult het daarin met me eens zijn — allerm minst spiritualistisch. Geloven is een lichamelijk-geestelijke werkelijkheid. Daarom is de eucharistische gedachtenisviering een gebeuren: een „nachahmend darstellen” (en aldus re-present-eren), waarin ik door mijn „Amen” op de eucharistische verkondiging in het hooggebed en beslissend door mijn deelname aan de offermaaltijd intreed. Dat laatste zou ik ook realistischer willen houden: niet als een „vieren” van wat eigenlijk reeds geschied is, maar als een vieren, waarin het heil geschiedt. De eerste opvatting klinkt me toch te „spiritueel”. Zij rust te veel op een antropologie,

waarbij men bv. ook zal zeggen, dat de ontmoeting tussen twee mensen in de kus niet werkelijk geschiedt doch enkel wordt „gevierd”. Daarom stel ik liever, dat de prediking op zijn hoogtepunt sacrament wordt (terwijl beiden dan onder de grondcategorie van het woord blijven).

Subject van het sacrament is ongetwijfeld de gemeente. Maar de Middelaar wordt uitgebeeld door de ambtsdrager (de bisschop) die „in naam des Heren” het consacrerend hooggebed voltrekt en het brood breekt. Daarom staat de bisschop priesterlijk (als beeld van de enige Priester) in dit gebeuren. Ook het diaconale, dat jij noemt als participatie aan het hoge-priesterlijk ambt van Christus ligt in het bisschopsambt besloten. Maar wanneer je daarbij alleen blijft staan, mis ik te veel karakteristieke momenten: het verband van de priester met het offer; de relatie met de vergeving der zonden en met de verkondiging der rechte leer. Wanneer je het priesterlijke legt in een apart ambt wordt de band met de centrale bediening van het woord te los. Ik voel me hier meer verbonden met het éne kerkelijke ambt der Lutheranen.

De vraag naar de verhouding tussen christologie en pneumatologie (alsook de verhouding lichamelijk-geestelijk) stelt zich opnieuw, wanneer je voor de ambtsvraag terugrijpt op de *uitverkiezing*. Ik zou dit ook willen doen en tegelijk vragen, dat in de verwerkelijking van Gods raad het christologische en het lichamelijke aspect zichtbaar wordt. Het is niet genoeg, meen ik, te zeggen, dat de ambtsdrager in de roeping Gods aan Zijn kant gesteld wordt. De vraag blijft dan: hoe wordt zichtbaar dat dit geschiedt door en in een vicariërend staan aan de zijde van de gekruisigde en verheerlijkte Heren? Vandaar de nadruk, die wij leggen op de *wijding* door gebed en handoplegging. Door zijn ambtsdragers (in het ambt van de bisschop ligt de opdracht en dus de volmacht tot wijden opgesloten) roept de Heer telkens opnieuw uit zijn volk zijn ambtsdragers, zendt hen uit („zoals de Vader mij gezonden heeft, zo zend Ik u”) als zijn representanten en zegent hen (zeggen dan realistisch te verstaan!). Dit betekent juist een eigen mededelen van de Geest (zie weer bv. Joh. 20, 21vv), terwijl geheel de wijze, waarop het gebeuren geschiedt — verkondigend-betuigend, afbiddend-constituerend, symboliserend-realiserend — en de wijze, waarop het ambt functioneert (vicariërend voor de ten hemel opgestegen Heer) de *modus* van de Geest dragen.

De *apostolische* successie, welke hierin besloten ligt, is dan niet een zelfstandig doorgeven van de ene ambtsdrager op de ander maar wel een bemiddelend gebruikt worden door Hém, die telkens opnieuw roept en wijdt, opdat het ambt des Heren in zijn Kerk blijvend zij. De geloofsband, welke het ambt door de eeuwen heen verbindt, vertoont ook hier haar lichamelijk aspect. Een dergelijke opname in het bijzonder ambt betekent voor de wijdeling een werkelijkheid: de zegen is niet alleen maar een optatief; er is een werkelijke consecratio tot de dienst des Heren. Maar het staat in dienst der gemeente: opdat de Heer haar in het ambt werkelijk tegemoet trede en zij Hem — in de geloofsovergave — antwoord kan geven en zo gemeenschap met Hem — tot de Vader en door de Geest — hebbe. *Daarom* gaat het uiteindelijk. Het bijzonder ambt is louter instrumenteel; het gaat voorbij, terwijl het algemeen priesterschap der gelovigen ook in de voleinding blijft. Het ambt is dus naar katholieke

opvatting, in het geheel geen „zijnsverheffing” in die zin, dat ook de gelovigen „tot deze zijnsverheffing zouden moeten komen”, zoals jij ergens stelt. De Geest van het ambt staat in dienst van de Geest der liefde.

Ik zou me deelhebbingen aan het ene kerkelijke ambt kunnen voorstellen, die een tijdelijk karakter zouden dragen. Feitelijk kent de Kerk in haar huidige verschijningsvorm een dergelijke wijze van participeren niet. En in ieder geval is het ambt in zijn volheid *blijvend* van aard. A priori valt dat niet zonder meer vast te stellen. Men moet uitgaan van de structuur van het apostolisch ambt, dat juist op dit punt zo markant de structuur van de joodse schaliach overschrijdt. Men is apostel ad vitam. Het radicale van de evangelische roep klinkt er in door (vgl. bv. Mc. 10, 17-31; Lc. 9, 59-62). Voor de oekonomus in de dienst des Heren is de trouw karakteristiek. De bisschop draagt zijn ring als uitdrukking van de roep, welke altijd in hem blijft klinken: „ontvang deze ring, het teken van de trouw, opdat gij toegerust met een onwrikbare trouw, de bruid Gods namelijk de heilige Kerk, ongerept moogt bewaren”. Op wie de Heer zijn hand legt rust de last van de gehoorzaamheid tot de dood. Ook dit is vrijmacht Gods. De Geest schuwt niet de structurering der werkelijkheid. Het ambt staat in het perspectief van de opdracht tot aan „de voleinding der tijden” (Mt. 28, 20).

Ken je J. Heubach, *Die Ordination zum Amt der Kirche* (Berlin 1956)? Ik heb het met veel plezier gelezen — niet zo verwonderlijk overigens, want het is luthers-hoogkerkelijk van inspiratie. Ik zou tot slot van deze brief me graag uitdrukkelijk met de sententies van Heubach willen confronteren. Misschien kun jij dan in een volgende brief reageren en je indruk geven?

Met de auteur ga ik mee op de drie volgende wezenlijke punten:

1. Het (ene) kerkelijke ambt moet gezien worden als *munus pascendi*. Dit is een weiden van de kudde Gods door het (hoor- en zichtbare) woord Gods en dus als vicarius Christi, die juist door het vicariërend ambt zelf zijn Kerk tesamen roept en constitueert (het ambt hoort tot het *esse ecclesiae*), wijdt en verzorgt. Schr. haalt voor dit alles vooral aan: Mt. 28, 20; Lc. 10, 16; Joh. 17, 18; 20, 21; Hd. 20, 28; 1 Petr. 5, 2^{vv}; Ef. 2, 19^{vv}; 4, 11^{vv}).

2. Door zijn Geest roept, zendt en zegent de Heer tot het ambt. Deze *zegen* omvat de toerusting met exousia en de pneumatische dunamis, benodigd voor het verrichten van de ambtsopdracht.

Deze gave des Geestes wordt afgesmeekt en bemiddeld door het *gebed* en de *handoplegging* (schr. sluit zich hier aan bij Ed. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, 1951), welke geschieden door hen, die reeds in het kerkelijk ambt staan. Zij wijden „in nomine Christi” krachtens de in hun ambt gelegen opdracht tot bestendiging van het *munus ecclesiasticum* (vgl. bv. 2 Tim. 2, 2). Elke bedienaar van het ambt staat daardoor zelf in een blijvende, levenslange opdracht (p. 117-127).

3. Dit ambt is het *apostolische* ambt. H. benadrukt, dat men het „eenmalige” in de apostel (zijn ooggetuige-zijn) niet over-accentueren mag ten koste van het blijvende: het ambt is werkelijk apostolisch als doorzetten van de apostolische opdracht en zending (in personen!), als

bemiddeld door de apostolische rite der handoplegging, als gefundeerd op het apostolisch kerugma.

De differenties tussen H. en de katholieke theologie zou ik ook in drie punten willen samenvatten:

1. In de functie ligt naar katholieke opvatting ook een geestelijke potestas opgesloten, in de opdracht ook een recht, terwijl de actieve presentie der Garant beklemtoond wordt. De auteur spitst hier overigens de verschillen geforceerd toe (wat is het verschil bv. tussen *exousia* en *potestas spiritualis*?), m.i. om zijn afstand t.o.v. de R.K. opvatting voor de bezorgde lezers te beklemtonen.

2. Ook H. benadrukt de *cultische* context van het ambt, waarbij woord en sacrament als twee-eenheid geparalleliseerd worden. Katholiek lijkt me het sacrament als hoogtepunt te zien van het woord en de sacramenten rond de viering der eucharistie te centreren.

Paulus ziet de woordverkondiging als een *priesterlijke* taak (Rom. 15, 16). In Hd. 13 heeft het college der profeten en leraren zijn eigen liturgie in het cultisch (eucharistisch?) bijeenzijn der gemeente (1 CL. 40vv ligt m.i. in het verlengde van deze tekst). Het toe-heiligen van de apostel in Joh. 17, 17 is priesterlijke consecratie (vgl. Lev. 8). Wanneer men de viering der eucharistie mag zien als offer en offermaal ontvangt de opdracht daartoe een priesterlijk karakter. Langs deze lijnen zou ik ook het verband tussen de presbyter en de priester willen leggen.

Inderdaad past het N.T. de term „Hiereus” slechts toe op de Heer. Toch heet tegelijk de gehele Kerk een „heilig priesterschap” (1 Petr. 2, 5vv) en ik zou daarin het geleed-zijn der Kerk laten meespelen. Wie op speciale wijze representant is van de ene Hiereus heeft ook op eigen wijze deel aan het hagon hieroteuma, dat aan het volk Gods in Christo toekomt. Zo wordt ook de éne Apostel (sjaliach), de éne leraar, de éne Herder, de éne Episcop vertegenwoordigd in hen, die daarom terecht apostelen, leraren, herders en episcopen genoemd worden. De soberheid van het gebruik van de term hiereus moet m.i. gezien worden in het licht van de afwijzing van een priester-zijn in de heidense of joodse betekenis van het woord. Reeds de Septuagint vermijdt het verwante hieros evenals „to hieron” voor de tempel te Jeruzalem.

3. Het kerkelijk ambt is én persoonlijk én collegiaal (het corps der bisschoppen). Het is ook fundamenteel *één*. Van de lutheraanse opvatting verwijderd de katholieke geloofsleer zich echter doordat zij naast en onder het staan in de volheid van het apostolisch ambt bij de bisschop ook een partieel deelhebben kent, waardoor een *hierarchisch* geheel van graden ontstaat. Wij zien in het N.T. „het tweede ambt” (G. Dix) opkomen in onderschikking aan het eerste ambt: „de twaalf” tegenover de 72 bij Lucas; „de zeven” in Hand. 6 en het presbyterium in Jerusalem tegenover het postelacollege; de positie van Paulus (zelf of via zijn delegaten) t.o.v. de gemeenten met hun episcopen en diakenen, hun plaatselijk presbyterium, hun „president”, „gouvernant”, hun „hoofden”. H. erkent in de kerk toch eigenlijk ook iets dergelijks doch vangt het onder het hoofd „diensten”, die tot het kerkelijke ambt geordend staan.

Vergeef me de lange brief. Je begrijpt, dat ik nog graag iets hoor, met name over je visie op de veerheid der ambten met daarin de sleutelpositie van de presbyter bij Calvijn.

Met hartelijke groeten,

Hans.

Beste Hans,

Je brief heeft me er nog eens opnieuw van onder de indruk gebracht, hoe nodig en nuttig het is, dat juist Rome en Genève met elkaar in gesprek treden, juist over de vragen van de theologie van het ambt. Ik wil niet beweren, dat men op deze wijze het hart van het oecumenische vraagstuk raakt, maar toch wel, dat men zo tot een aanzienlijke verheldering in dit vraagstuk komt, in ieder geval een aantal punten bespreekt, welke theoretisch en praktisch (vooral in het Westen en in Nederland) buitengewoon boeiend en belangrijk zijn.

Ik bedoel ook niet, dat wij in onze correspondentie reeds zo veel helderheid hebben geschapen. Integendeel. Je laatste brief heeft me veel te denken gegeven. Zitten we eigenlijk niet in een warnet van problemen? Met name de verhouding van de christologische en de pneumatologische gezichtspunten blijkt verbazend moeilijk te zijn. Gelukkig heb jij het gevoel, daar ook niet uit te zijn. Ik had dat gevoel ook heel sterk bij de lektuur van je brief. Het zou bovendien wel eens kunnen zijn, dat daarachter een nog veel grotere vraag schuil gaat: die naar de interpretatie van het heil, dat God in Christus heeft gegeven.

Maar daar kom ik nog wel op terug. Ik wil nu bij het slot van je brief beginnen. Je verwijst daar in één zinnetje (eilacie!) naar het collegiale karakter van het ambt. Er zijn vele ambtsdragers. Tussen twee haakjes: hoe zit het met de paus? Over hem spreek je met geen woord. Dat is er toch maar één? Als Rome met Genève praat, zal het toch niet strikt-episcopaals kunnen blijven praten. Niet, dat wij de ernstigste bezwaren tegen de paus hebben. Wij hebben, geloof ik, diepere bezwaren tegen de bisschop. Maar ik ben wel benieuwd, hoe je over de paus denkt en hoe het dan zit met dat collegiale karakter van het ambt.

Zoals je weet, hebben wij dat collegiale karakter in onze kerkordelijke inrichting van de kerk enorm serieus genomen: de kerkregering geschiedt bij ons synodaal. Dat ligt intussen niet alleen aan het feit, dat wij de veelheid van de ambtsdragers willen honoreren. Maar nog meer aan het feit, dat wij ook de veelheid van de ambten eerbiedigen. Bovendien treft ons dan in het synodale samenkomen en bijeenzijn van de ambten een weerspiegeling (*in* het ambtelijke! *in* de repraesentatie van God!) van de gemeenschappelijkheid van de gemeente.

Maar dat nu daargelaten. Het gaat me nu om de veelheid der ambten. Wij menen deze met Calvijn duidelijk uit het Nieuwe Testament af te lezen. Ik bedoel: daar lezen we die veelheid uit af. Ik zeg niet, dat we zo duidelijk er uit aflezen, welke ambten er nu zijn. Nu zoekt Rome ook naar deze veelheid. Dat lijkt mij beter dan dat lutherse accent op het éne ambt. Maar dat het apostolische ambt in z'n volheid in het ene bisschopsambt is doorgegaan en dat er sprake zou zijn van een partiël deelhebben aan de volheid van dit ambt en dat er dan een hiërarchische geleding *in* de ambten zou ontstaan — dat alles wil ons uit het Nieuwe Testament (uit de gegevens van het N.T. over de ambten én uit het totale kerugma van het N.T. over Christus, de Geest, het rijk, het apostolaat,

de wereld en de gemeente, kortom over het heil) maar niet duidelijk worden.

Ligt de kern van deze vragen niet in de vraag naar de verhouding van ambt en gemeente? Is deze verhouding werkelijk hiërarchisch? Is de verhouding van God en mens (in de bijbel en in de christelijke religie) hiërarchisch? Staat God boven mij? Of staat Hij tegenover mij? Daarmee raken we de kwestie van het gezag (van God) in het geloof. Dat moet, dunkt mij, niet in heteronome, maar in theonome zin en dan ook op de wijze van de evidentie, worden verstaan — naar de aard van de liefde. Dan verdraagt men een hiërarchische geleding in het volk van God moeilijk.

Maar om op die veelheid terug te komen: wij zien ook duidelijk in, dat de gemeenschap met de apostelen en dus ook de apostolische successie — en dat beide keren als lichamelijke (= de enige echte?) werkelijkheid — van wezenlijke betekenis is voor de kerk. Dat zij alleen mogelijk zijn via één ambt, zien wij echter niet in. Dat ene bisschopsambt kan reeds niet identiek zijn met het apostelambt — vanwege de unieke eschatologische positie van de apostel in de heilsgeschiedenis. Zijn bovendien de apostelen niet meer in functie? Ik denk aan de kanonieke Heilige Schrift van het nieuwe verbond. Ik denk ook aan de twaalf namen op de fundamenten van de stad. Ik denk in de derde plaats aan het feit, dat voor Judas wel, maar voor Jacobus niet een opvolger wordt gekozen: door de zonde verliest een mens wel het apostelambt, door de dood niet.

Verder moet, dunkt mij, ook bedacht worden, dat de gehele ekklesia mee opgenomen wordt in de loop van het apostolische Woord in de wereld (als het rijk van God). De apostelen hebben een ambt in het rijk. Het rijk is niet identiek met de kerk. De kerk heeft zelf iets van een ambt in het rijk — met de apostelen mee. Het wil mij voorkomen, dat hier zeer belangrijke bijbelse vraagpunten tussen ons liggen: kan men zich, nieuwtestamentisch, zo beperken tot Christus en de kerk? moet men niet — als even wezenlijk, ja wezenlijker — het rijk en de wereld in het gezichtsveld betrekken? is de kerk werkelijk de enige gestalte, waarin de wereld rijk is of in het rijk ingaat? De discussie over dit punt kon tussen Rome en Genève wel eens van zeer lange adem worden.

Wanneer ik dat allemaal bedenk: het niet-hiërarchische, de uniciteit van het apostelambt, het blijvende van de apostelen, de kanon, de rijksverbanden, de geheelheid van de ekklesia — dan meen ik, dat de greep van Calvijn nieuwtestamentisch het zuiverst is: er vindt spreiding en uitwaaiering van het ene apostelambt in de vele kerkelijke ambten plaats.

Wel moet ik terzake van de wijding me nader verklaren. Ik heb me over één punt verheugd: dat jij ook zo sterk onderstreept, dat de diepste wortel van het ambt in de uitverkiezing ligt. Dit is het wezen van het ambt: God gebruikt een mens in zijn dienst om zijn werk op de aarde te doen. Daarover zijn we het dus — geloof ik — eens.

Over een ander punt heb ik me verbaasd: dat jij totaal ontkent, dat in de wijding zijnsverheffing zou liggen. Hoe zit dat dan, als je het vraagstuk van de wijding belicht vanuit de onderscheiding van natuur en boven-natuur? Of vanuit de transsubstantiatie van de elementen in het sacrament?

Ik ga gaane accoord, als je zegt, dat de uitverkiezing, zoals de gehele raad Gods, ook zichtbaar en lichamelijk verwerkelijkt moet worden. De pneumatologie heeft de structuur (*mutatis mutandis*!) van haar christologische achtergrond. De ambtsdragers moeten in de werkelijkheid geordineerd worden en deze ordinatie is zelf een werkelijkheid, die geschiedt. Zij werkt ook iets uit. Zij deelt iets mee. Ik aarzel niet, te spreken van „mededeling van de Geest”. Waarbij ik natuurlijk bedenkt, hoe alleen de Geest ontvangen en bezeten en dan ook meegedeeld kan worden. Namelijk: op de wijze van de Geest zelf!! Hij is God zelf, die uitgestort is en inwoont. Hij is de Geest der belofte — alleen op de wijze van de verkondigde en in geloof aanvaarde belofte kan Hij ontvangen worden. Tussen prediking en geloof slingert zich om de belofte het gebed heen als de enige wijze, waarop met de Geest kan hebben. Dit alles is zo geweldig, dat het alleen in de vorm van de handoplegging kan geschieden.

Maar zijn in deze geweldige dingen werkelijk alleen de antecessores aan de gang? Dat zij ook ingeschakeld zijn, zou ik niet graag ontkennen. Maar is de gemeente niet even wezenlijk ingeschakeld? Zij ziet (met God mee) de gaven, die God gaf en roept en verkiest (weer: met God mee!). Zij bidt — bij de ordinatie en permanent; wat is het ambt (wat is God) zonder de voorbede van zijn volk? Zij levert ook critiek — het gaat tussen God en mens, tussen ambten en gemeente „democratisch” toe. Zij werkt ook mee — in het werk van God in de wereld als in zijn rijk.

Dat alles mis ik zo enorm bij Rome. En het schijnt mij niet een klein defect, dat te dragen is en liefst verholpen moet worden. Ik dacht, dat deze dingen tot de essentialia van de catholica behoren. Is de zaak nog katholiek, als God alleen aan de gang is? Is het honderd procentige synergisme van God en mens niet het wezen van de katholiciteit?

Zo zie ik dus in de ordinatie twee instanties aan de gang: de antecessores en de plaatselijke gemeente. Ik voeg er nog een derde instantie aan toe: de algemene kerk. Zij laat toe (in de examinatie) en zij sluit uit (in de excommunicatie — uit het ambt). Ook dat werpt een zeer belangrijk licht op de ordinatie en op de mededeling van de Geest, welke daarin geschiedt. Ik zei al: de critiek van de gemeente op de ambtsdrager behoort wezenlijk tot het geschieden van het Woord. Nu zeg ik: deze critiek van de gemeente kan zich verdichten tot de tucht van de kerk, waardoor de geordineerde, Geestdragende ambtsdrager uit het ambt wordt gezet.

Dat raakt de onfeilbaarheid van de kerk, met name in haar gestalte van het ambt. Heeft zo'n geordineerde ambtsdrager geen garantie, dat hij in de waarheid en het heil (kan men deze twee — leer en sacrament — werkelijk van elkaar losmaken?) blijft? Kennelijk niet. Ik dacht ook, dat men de waarheid van de onfeilbaarheid niet meer, althans niet alleen, in christologische verband kan uitwerken, maar haar in een pneumatologische samenhang moet verstaan. Dus niet vanuit de hypostatische unie, maar vanuit de inhabitatie. Dat betekent dat het onfeilbare werk van God zich voltrekt (o.a.) op de wijze van de menselijke verantwoordelijkheid: ik moet als mens rekenschap afleggen aangaande het werk van God, dat ik als ambtsdrager doe. Zo alleen is m.i. die merkwaardige combinatie te verstaan van: ordinatie als mededeling van de Geest én tucht als ontzetting uit het ambt. Het feilbare werk van de mens is op de wijze van de Geest opgenomen in het onfeilbare werk van God.

Na deze uitweiding over de wijding keer ik terug naar de veelheid der ambten. Ik zie daarin echte ambten. Achter alle staat het apostelambt. Zij alle zijn repraesentaties van God in Christus in een tegenover met de zijnen. Zij zijn er terwille van de gemeente. Zij zijn er ook in de gemeenschap van de gemeente. Zij „wortelen” daar ook in, dat wil zeggen: zij trekken er voedingssappen uit. Maar de ambten komen naar het inzicht van Genève niet uit de gemeente of uit het algemeen priesterschap der gelovigen op. Dat lijkt mij voor de discussie met Rome een zeer belangrijk punt. Helaas is ons tegenwoordige Protestantisme juist op dit punt zeer onzeker en ietwat uitgehold.

Ik meen ook, dat bij deze visie op het ambt de ambtsdragers een eigen, aparte positie hebben. Deze kan (en moet vooral — vanwege de rechtszekerheid van iedereen!) ook juridisch omschreven worden. Ik besef enigszins, hoe gevaarlijk dit is. Als Christus in het kerkrecht wordt gevat, kunnen we zomaar een antichrist van hem maken. Maar om daarom van de kerkrechtelijke vormgeving van Christus en zijn repraesentatie af te zien — lijkt mij niet alleen onmogelijk, maar ook pueriel. Natuurlijk is alle macht „geestelijk” — maar zijn de Geest en het recht werkelijk vreemd aan elkaar? Ik houd het er voor, dat Luther ons in deze vragen op een dwaalspoor leidt. Hoogkerkelijke lutheranen deden er goed aan, in te gaan zien, dat een mens wel sacraal kán gaan denken, maar dat hij altijd ook juridisch *moet* gaan doen. Dan zouden ze er misschien oog voor gaan krijgen, dat in het Gereformeerd Protestantisme alles wat ze aan sacrale, ambtelijke elementen wensen is te vinden, maar dat het daar van meet af aan in een zodanige juridische vorm is gegoten, dat de sterkste waarborgen tegen het clericalisme zijn gegeven.

Ik denk aan de synode en aan de ouderling. Het wil mij voorkomen, dat wij in het presbyteriaal-synodale systeem de bisschop hebben te zoeken in de synode. Met „synode” bedoel ik dan de vergaderingen van de ambten — vanaf de kerkeraad. Geen enkele ambtsdrager kan — als het puntje bij het paaltje komt — iets alléén doen. De hele regering van de kerk en het hele opzicht (de episkopè) geschieden in de vergaderingen. Zij moeten niet bij één alleen of bij zeer weinigen staan — dat geeft tyrannie. Er zijn bovendien véle vergaderingen van de ambten. Deze houden elkaar weer in evenwicht. In de praktijk blijkt dit stelsel uitnemend te kunnen werken. En in de theorie is het naar mijn inzicht een verrukkelijk systeem.

Maar dan de ouderling! Men vergist zich deerlijk, als men het karakteristieke en het wezenlijke van de presbyteriale gedachte in het gemeentelijke zoekt: dat de ouderling een „gewoon” gemeentelid is en geen „geestelijke”. Natuurlijk speelt iets daarvan wel mee een rol. Veel belangrijker is echter, dat de ouderling — als ambtsdrager — zo duidelijk een wereldse, eschatologische figuur is. Hij gaat (z'n wortelfunctie is het huisbezoek) in het aardse leven in de tijd rond. Hij is in de wereld bezig. Hij vormt (het klinkt wat potsierlijk) de geschiedenis. Hij richt de orde van het rijk van God op in de werkelijkheid. Hij is bezig met de heiliging.

Daar zijn wij, geloof ik, bij de kern van de hele kwestie. Wat verstaan we onder „heiliging”? Aan die vraag hangt ook de vraag naar de ver-

houding van christologie en pneumatologie. Het hele complex hangt aan de vraag, wat de passio Christi is.

Dat de plaatsvervanging veronderstelt een staan aan de zijde van hen, wier plaats hij inneemt — kan men zo wel zeggen. Het is intussen een vreemde formulering: staat hij nu „aan de zijde van” of staat hij „in de plaats van”? Denk niet, dat dit muggenzifterij is. Hierover liep het geding in de zestiende eeuw. Helpt hij ons alleen of doet hij het voor ons?

Maar misschien bedoel je alleen, er op attent te maken, dat de plaatsvervanging rust (en begint!) in de incarnatie. Dan ben ik het geheel met je eens.

De schoen wringt echter — misschien — in de passio Christi. Wat is daarvan de betekenis? Is het het grote paradigma van de overgave en de overgang van de aarde naar de hemel (de hemelvaart van Christus heeft in het christelijke denken heel dikwijls deze gedachte gesuggereerd), van de tijd in de eeuwigheid, van de schepselmatigheid in de vergoëdelijking? En bestaat de heiliging dan in een stroomlijning van het aardse, tijdelijke leven, verticaal in de richting van het bovennatuurlijke, hemelse leven?

Of is de passio Christi de verzoening van de schuld? De Reformatie heeft steeds veel gevoeld voor Anselmus, al heeft zij zijn leer grondig gewijzigd. Het thomistische Rome heeft met deze leer nooit zo veel gekund. Maakt men echter ernst met de verzoening van de schuld als de kern van het werk van Christus, dan komt de heiliging er ook heel anders uit te zien. Wij behoeven niet van de wereld en het tijdelijke leven verlost te worden. Wij moeten alleen van de schuld verlost worden. Dan kan in het aardse leven weer de orde van het rijk, de wet en de schepping worden opgericht. Dat is dan de heiliging. En deze is het werk van de Geest — welke door Christus is verworven.

Om deze heiliging gaat het, naar mijn inzicht. De verzoening in Christus is daarvan slechts de voorwaarde. Niet de hypostatische unie der naturen is de scopus, maar het herstel van het beeld Gods. Dat God in Christus onder ons woont, zou ik niet graag ontkennen. Maar daarmee zijn we er nog lang niet. Dat God door de Geest in ons inwoont en dat wij zelf een woonstede Gods in de Geest worden, is nog heel iets anders. En daar gaat het om. Ook het middelaarschap van Christus (niet alleen de ambten in de kerk) is tijdelijk.

Vandaar dat ik de pneumatologie zo verzelfstandig en accentueer. Wel meen ik, dat we niet alleen moeten weten van het werk van Christus (in kruis en opstanding), maar ook van Christus, van God in Christus, zelf. Wij kunnen in het heden niet zonder de unio mystica met hem. Dat geeft aan alle gestalten en grootheden van de Geest en zijn werk een christologisch-realistische inhoud en kleur.

Maar dat neemt niet weg, dat de menselijke natuur van Christus, welke enhypostatisch is aangenomen en verenigd met de Goddelijke natuur, ten volle menselijke natuur blijft en orgaan is van het heilswerk van de Zoon van God. Die menselijke natuur wordt niet veranderd, evenmin als de schepping ontologisch veranderd wordt. Hij heeft in het menselijke vlees het werk van de verzoening van de schuld volbracht — opdat wij weer, in de heiliging, de schepping als schepping zonden kunnen beleven, dat is: door de Geest betrokken zouden zijn op het eschatologische rijk Gods.

Daarom kan men — over de hele linie en ook in de leer van de ambten —

niet zo onmiddellijk overstappen van de christologie op de ecclesiologie. Daar zitten de wereld, het rijk en de Geest tussen. Door het offer van Christus zijn wij, in de Geest, weer in de wereld, als in het rijk van God, gesteld. De kerk heeft daarin, als eigen gestalte (o.a. ook in sacramentele en ambtelijke zin), een wezenlijke, maar ook een bescheiden plaats.

Van hieruit zou ik nu opnieuw moeten ingaan op die „cultisch gestructureerde geschiedenis”, waar jij wat vlot omheenloopt in je brief. Het kruis van Golgotha is méér dan cultisch heilmiddel, het is historisch heilfeet. Daaraan zou ik dan het werk van de hemelse Christus (die het offer bij de Vader opdraagt en voor ons intreedt) toe moeten voegen. In het verbond der genade, in de katholieke veelheid van de gestalten der traditie (geboorte, volk, cultuur, staat, gemeenschap der kerk) hebben wij daaraan door de Geest deel (we krijgen er niet pas dóór en alleen op de wijze van de doop deel aan!). Dat schept — individueel en gemeenschappelijk — de praktijk der godzaligheid. Van daaruit zou ik dan ook de samenkomsten der gemeente, de liturgie en de eucharistie willen benaderen. In het sacrament (als *modus* van de Geest) zijn Golgotha, de hemel en de nieuwe aarde (de verheerlijkte natuur) wezenlijke dimensies. Het is één van de gestalten, waarin het offer der verzoening als offer der heiliging aan en door ons voltrokken wordt. De dienaar kan daarin geen priester zijn — het enige, wat hij doet, is profetisch van aard: hij spreekt de verba consecratoria uit. Waar staat trouwens in het Nieuwe Testament, dat de „bediening” van de sacramenten aan het ambt is opgedragen?

Dat dit alles als lichamelijk-geestelijke werkelijkheid verstaan moet worden (ook het sacrament, maar niet alleen het sacrament — de wereld en het leven zijn op z'n minst even werkelijk en evenzeer van God-in-Christus als de kerk en de liturgie), ben ik geheel met je eens. Wat we in de Geest beleven is historische, eschatologische werkelijkheid — volle „realisering”. De *praesentia realis Christi ipsius* is daarin een moment.

Maar ik *moet* eindigen. Deze brief is reeds te lang geworden. Maar het was ook m'n laatste brief. Ik hoop, dat je er tenminste zo veel helderheid in kunt vinden, dat het je mogelijk is, te reageren.

Met beste groeten,

t.t. Arnold.

Utrecht 12/3 '57.

Beste Arnold,

Je brieven worden steeds langer en steeds compacter! Mijn hart gaat overigens open, wanneer ik door de vele vensters zie, die je vanuit het ambt opent. Voordat ik reageer (en tot een afsluiting tracht te komen), wil ik eerst even bijeenplaatsen, waarin wij met elkaar *overeenstemmen*. Beiden benaderen we het bijzonder ambt in de kerk vanuit de uitverkiezing Gods, die voor zijn werk een mens in dienst neemt. Beiden onderkennen wij in de eigen aard van dit N. Test. ambt een christologisch moment (een presentatie van God in Christus) en een pneumatologisch moment, al verschillen we hier in nadere uitwerking en accentuering. Het heeft me in ieder geval erg verheugd, dat je zo resoluut Gods raad vernieuwend ziet in de ordinatie, welke in gebed en handoplegging de Geest mededeelt. Niet minder hoe je het ambt, ofschoon „wortelend” in

de gemeente toch niet uit haar (of uit het algemeen priesterschap der gelovigen) laat voortkomen en een „tegenover” van het ambt t.o.v. de gemeente kent. Geheel dit instituut, dat je terecht ook kerkrechtelijk omschreven wilt zien, plaats je evenals wij binnen de werkelijkheden, die karakteristiek zijn voor de kerk „tussen de tijden”. Over de functies van de kerkelijke ambten verschillen wij, maar wanneer je in je laatste brief nog eens van de profetische structuur spreekt van de ambtsdrager, die in de verba consecratoria (het hooggebed der eucharistie-viering) Gods woord bedient, voel ik me niet direct tot protest genoopt. Integendeel: ik zou graag zien, dat dit in onze liturgie ook sterker naar voren trad (door hardop spreken en liefst in de landstaal) maar zou dit dan tegelijk zien als sacramenteel hoogtepunt van het woord (met jou denk ik) en daarom reeds als priesterlijk-bemiddelend. In ieder geval, dacht ik; moeten we sacrament en woord bijeenhouden: wie in een bijzondere relatie en opdracht tot Gods woord staat, heeft eo ipso een hem eigen bevoegdheid t.o.v. het sacrament. Daarom begrijp ik niet goed de portée van je vraag, waar eigenlijk in het N.T. blijkt, dat de „bediening” van de sacramenten aan het ambt opgedragen is? Is het niet een goed, dat ook de N. Herv. kerk het verband tussen woord- en sacramentsbediening vasthoudt?

Onze eigenlijke *verschillen* belicht je vanuit hun achtergronden. Primo: staan we nu tegenover God of *onder God*? Ik dacht inderdaad, dat het niet zonder verticalisme ging: de ruimtelijke categorieën van boven en beneden lijken me als symbool evenzeer onontbeerlijk (vgl. bv. Joh. en de Hebr. brief) als de categorieën van „voor” en „na” of van het tegenover. De mens wordt door God niet sprakeloos gemaakt (er *is* het tegenover van het gesprek) maar toch blijft (daarover zijn we het ongetwijfeld eens) aan Hem het absolute initiatief en kan de mens enkel antwoorden. God staat toch werkelijk in zijn eeuwige raad en de uitvoering ervan in de tijd (waar jij soms praten kunt van „doordrukken” op een wijze, die mij weer angstig maakt!) „boven” me, niet *enkel* tegenover me. Is het eigenlijk niet hoogst opmerkelijk, dat een katholiek theoloog je enthousiasme voor „het honderdprocentig synergisme van God en mens” liefst wat zou temperen?

Het *collegiale* in het ambt hangt wel samen met de veelheid der kerk („de twaalf” representeren in hun getal de twaalf stammen; het corps der apostelen de pluriformiteit der oer-kerk; het corps der bisschoppen als hun opvolgers de veelheid der gemeenten). Het *éne* ambt (de éne plaatselijke bisschop; het éne centrum unitatis van de universele kerk) drukt het „tegenover” en het „boven” uit van hem in wien de éne Vader door de éne Middelaar in de éne Geest op ons toetreedt. Tesamen houden zij elkaar in evenwicht. Ook de bisschop van Rome mag niet geïsoleerd van zijn medebisschoppen gaan functioneren. Onmiddelijk na het Vaticaanse concilie is dit bv. door de Duitse bisschoppen zo gesteld en geheel de beweging tot meer contact tussen de bisschoppen onderling werkt in dezelfde richting. Gevaren tot een absoluut centralisme bestaan er bij ons ongetwijfeld; maar ik vraag me ook wel eens af of men hierover van reformatorische kant vaak niet wat overtrokken ideeën heeft (bv. wanneer men de paus op allerlei manieren wil laten „ingrijpen” of laten „afkondigen”).

Ook de verhouding *ambt-gemeente* hangt met dit „verticalisme” samen. Het gaat naar onze visie tussen God en mens nu bepaald niet „democra-

tisch" toe, ook niet in de orde des Geestes. Het charisma der onfeilbaarheid incarneert dit eigen betrokken zijn van het ambt in de raad Gods, zoals zij zich in Gods heilshandelen onthult. Ook wanneer men dit verstaat in de orde van de inhabitatio Spiritus en dus „op de wijze van de menselijke verantwoordelijkheid" dan is daarmee slechts uitgesloten een onfeilbaarheid in de zin van een automatisch werkende garantie, terwijl de katholiek er mee bedoelt een zich realiseren van de belofte in de menselijke weg van verantwoordelijkheid, van tastend komen tot de rijpheid des geloofs. Iets dergelijks als wat men (toch ook naar oud-reformatorische opvatting) accepteert voor het apostolisch gezag in de oerkerk. Of voltrok zich dat niet op de wijze des Geestes?

Door dit alles is het „overwicht" van het gezag op de gemeente veel plastischer dan in jou visie. Jij klaagt, dat bij ons op onkatholieke wijze gedaan wordt alsof „God alleen aan de gang is" (merkwaardigerwijze juist weer het verwijt, dat men van onze kant graag uitte en uit tegen de reformatorische rechtvaardigingsleer! — Dit verspringen der posities laat wel de noodzaak van het gesprek voelen). Inderdaad lijkt het er bij ons wel eens op, dat tegenover het gezag het kerkvolk eenvoudig „sprake-loos" staat. Maar dat is verenging: het gaat om het samenspel. Daar zit de voorbede in, die jij zo terecht noemt, de opdracht tot kritiek (die men bij ons wel vaak te snel afsnijdt, ook waar blijkbaar geen onfeilbaarheid in het spel is), het tuchtrecht. Maar — zo is de katholieke visie het best te formuleren — het loopt uit op het Amen der *acclamatie*. Het vindt een rustpunt. De Geest schept orde en vrede: „het heeft den Heilige Geest en ons goedgeacht" (Hand. 15).

Ook de reformatorische christen zoekt de plaats, waar hij de inhoud van zijn geloofsbeamen en de richting van zijn geloofsweg kan verankerd weten, omdat daar het menselijke als puur instrument des Geestes verschijnt. Hij vindt het in de locus Scripturae: de Schriften, waarin datgene, wat de Geest deed leven in de oerkerk onvervalst en als zodanig tot ons komt. — Dit is geen diametraal ander „rustpunt". Want enerzijds gaat het de Reformatie daarbij toch weer om de verkondigde Schriften; anderzinds belijdt het katholieke kerktype slechts een onfeilbare kerkelijke verkondiging als onthulling der apostolische Schrift. Het tekent wel een andere verhouding tussen oerkerk en na-apostolische kerk. Maar daar kom ik nog op terug. Waar het me voorlopig om gaat is de gemeenschappelijke drang naar een dergelijk vast punt binnen onze aardse werkelijkheid. Wie dit herkent in de onfeilbare H. Boeken kan niet meer stellen, dat onfeilbaarheid geen modus des Geestes kan zijn. Wie ook in de Schrift slechts menselijke dwaling en verblinding onuitwarbaar verbonden ziet met werkelijke goddelijke openbaring weet tegelijkertijd er zich niet voor het definitief gezaghebbend woord Gods gesteld. Daar waar geloofsgezag lichamenlijk wordt — indien dus inderdaad de Geest zo „incarnerend" onder ons vertoeft — draagt het de modus der onfeilbaarheid.

Het antwoord dreigt te lang te worden. We raken haast te veel achtergronden aan! Maar in ieder geval is er rechtstreeks verband tussen je „horizontalisme" en je — ook binnen de reformatie, dacht ik — extreme mening omtrent de *heiliging*. Wij katholieken zullen de gemeenschap met de levende God altijd ook als een „opgaan naar Hem" beschrijven en niet

louter als een leven vóór zijn aanschijn. Jij houdt alles zo punctueel-zuiver uit elkaar (het begint al met de mensheid van Christus); wij menen, dat je juist *meer* mens bent naarmate je meer „in God” bent, naarmate je deel hebt aan Gods Geest. Zo iets als: hoe meer je „tot de ander” bent des te meer kom je „tot jezelf”. Jesus trekt je nu uit je schuld en verlorenheid, brengt je thuis bij zijn Vader (en waar je „thuis” bent, ben je jezelf), d.i. geeft je mee van de Geest van dit goddelijk Tehuis.

Dit is als een „opnemen” (Adam wordt reeds „opgenomen” naar de tuin Gods) naar waar ik helemaal niet vanzelfsprekend thuis hoor: was (en ben) ik niet de terecht weggestuurde knecht? Waarom dan nu ineens (en tegelijkertijd) zo „kind in huis”? Anderzijds: ben ik ooit meer mens geworden dan nu ik „Vader” mag zeggen, nu ik — én als zondaar én als mens — weet (en voorzover ik gelovige ben beaamt), dat alles *genade* is? Dit gebeuren van ons gaan naar de „Vader in de hemel” heet *Kerk* en juist, omdat het hier om het *hart* van het mensworden gaat, is de Kerk middelpunt der „wereld”, overal „present” waar waarachtig mens-zijn wordt gebouwd.

Nog iets: je spreekt tot mijn vreugde zeer nadrukkelijk van de unio mystica met onze Heer. Wij zijn kinderen Gods in Filio. Vind je het werkelijk geestelijk gesproken denkbaar, dat ik straks in de voleinding Hem, de *mens* Jesus, niet meer zou vinden? Ik meen, dat wij als theologen wel eens vaker constructies uitdenken — bv. dat het Woord het vlees weer eens zou „afleggen” (alsof het een mantel was en Hij het niet „geworden” zou zijn!) — die we als gelovigen eigenlijk weerspreken. De christelijke hoop weet eens „met Christus” te zijn, dan wanneer de aarde hemels en de hemel aards zullen zijn geworden.

Er is nog een laatste geschilpunt, dat me trof: de wijze, waarop de Kerk *apostolisch* moet heten. De oerkerk is fundament van de na-apostolische kerk. Daarom, zo zeggen wij beiden, zijn de apostolische schriften *Heilige Schrift*, op wier verkondiging geheel de latere prediking rust (of althans dient te rusten). Daarom — zo voegen wij katholieken veel bewuster en (dacht ik) consequenter toe — is de oertijd uniek *als oerbeeld* van de latere kerkstructuur. Er zijn geen apostelen meer maar er zijn wel altijd figuren, die terecht opvolgers van de apostelen heten moeten. Er is geen onfeilbaarheid meer in de zin van een modus van constitueren der goddelijke openbaringsinhoud; er is echter wel onfeilbaarheid als wijze van het bewaren van het „toevertrouwde pand”. Er zijn niet meer apostelen, waaraan de plaatselijke kring der presbyters ondergeschikt zijn; maar er blijft op analoge wijze de hiërarchische ordening van „het tweede ambt” onder hen, die het corps der apostelen opvolgen. Er is geen Petrus maar wel het „centrum unitatis”.

De oerkerk is uniek *als* fundament van al wat volgt. Juist als kerk-*funderend* bepaalt het apostolaat de structuur der na-apostolische kerk. De wijze, waarop dit geschiedt, is aan historische contingentie onderhevig. Dat het „eerste ambt” zich — zeggen we in de tweede eeuw — concretiseert in bepaalde sedentaire figuren der stedelijke gemeenten is niet wezenlijk. Feitelijk fungeert een huidige bisschop niet meer op deze wijze en zijn meerderen van hen überhaupt niet meer sedentair. Maar de grondstructuur blijft en moet blijven.

Je zult bemerkt hebben, dat ik én de apostel én de presbyter der oerkerk (evenals hun analoge pendanten in de na-apostolische kerk) *binnen* de kerk houdt (en slechts via haar op de wereld betrokken doe zijn). Maar dat hangt samen met de boven geschetste verhouding kerk-wereld.

Hierbij laat ik het het. Anders wordt de discussie Rome-Genève reeds nu „van zeer lange adem”. Misschien mag ik nog even terugkeren tot het uitgangspunt van deze brief. Ons beider vreugde is geweest — al blijkt dat in een discussie altijd meer op diffuse wijze — dat er werkelijk communicatie mogelijk blijkt: een gemeenschappelijk zoeken in een gezamenlijke nood. Ook daar waar de antwoorden verschillend uitvallen, speelt de gemeenzaamheid toch ook steeds mee. Ik ben blij, dat je me bij deze oecumenische ervaring steeds weer helpt.

Met hartelijke groeten,

Hans.

Gereformeerde werkgroep voor Liturgie.

Op 12 november 1956 is in de Vredebergkerk te Oosterbeek opgericht de „Gereformeerde Werkgroep voor Liturgie”. Verontrust door de gevolgen van de devaluatie van de Eredienst sinds de Reformatie (Spiritualisme, passiviteit der gemeente, breuk tussen Woord- en Sacramentsbediening enz.) — dit alles tot geestelijke schade der gemeente —, wil zij een bescheiden bijdrage leveren aan een historisch-oecumenisch verantwoord herstel van de Reformatorische Eredienst en zich bezinnen op wezen en vormgeving van de Eredienst. Zoals eens in de Ned. Herv. Kerk — we denken aan de pioniers van de Liturgische Kring — het particulier initiatief zegenrijk ingewerkt heeft op de officiële Liturgische activiteiten, zo zou ook de Werkgroep zich gaarne dienstbaar maken aan de officiële Kerkelijke organen.

Onder haar leden telt zij de beide Hoogleraren in de ambtelijke vakken, Prof. Dr. J. H. Bavinck en Prof. Dr. J. T. Bakker, een aantal predikanten en studenten, enige architecten en een musicus, terwijl Prof. Dr. K. Dijk en Prof. Dr. D. Nauta zich bereid hebben verklaard met hun adviezen de Werkgroep te dienen.

Wie belangstelling heeft, wende zich tot de Abactis: Ds. A. van Egmond, Julianaweg 27, Oosterbeek.

J. D. DE VRIES.

Boekbesprekingen

D. DEDEN, *De kleine profeten uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (II). Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggeüs, Zacharias, Malachias (De boeken van het O.T., XII/boek VII-XII). J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1956. 165 blz., ingenaaid f 7.14; bij intekening f 6.30.

De eerste commentarenreeks op het O.T., die in ons land van R.K. zijde verschijnt „in opdracht van het Hoogwaardig Episcopaat”, is vooral bedoeld voor priesters, kloosterlingen, seminaristen en belangstellende leken. Uiteraard richten de bewerkers zich naar de instructies van de Encycliëk *Divino Afflante Spiritu*. Zo worden ook in de aflevering die voor ons ligt de inleidingsvragen, en vooral die naar het „literaire genre”, telkens uitdrukkelijk aan de orde gesteld, evenals „de theologie” of „de boodschap” van elk boek. En dat wel zakelijk, beknopt en daardoor zeer leerrijk. Onder een afzonderlijk hoofd en ook in de commentaar wordt naar veel literatuur verwezen. Als geheel staat dit werk op een uitstekend peil.

Als Nederlands kan de vertaling niet altijd overtuigen (b.v. Hab. 2:3 „het (vizioen) loopt naar het einde”; 2:19b „geest zit er hoegenaamd niet in” -toch nog wel een beetje?). De commentaar verantwoordt de gekozen tekst (rijkelijk gemendeerd) en de vertaling, geeft veel parallele plaatsen en verklaart beelden en uitdrukkingen. Kennis van het Hebreeuws is nagenoeg onmisbaar voor wie de uitleg met vrucht wil volgen. Onnauwkeurigheden zijn niet geheel afwezig: DSH zou in Hab. 1:6 *kl'jm* lezen en die naam toepassen op de toenmalige vijand, de Romeinen (blz. 259). Dat wekt een onjuiste indruk. Deze Hab.-rol zou verder een allegorische commentaar geven (255). Zo is er nog al wat meer te noemen. Een enkele maal lijkt het Nederlands van de commentaar slecht vertaald Latijn; maar dat zal vele gebruikers nauwelijks opvallen. De aandacht, besteed aan de „geestelijke” betekenis van de tekst, zoals die in het N.T. en de vroege kerk naar Gods bedoeling werd uitgelegd, lijkt mij, buitenstaander, nauwelijks in overeenstemming met wat de Encycliëk aanbeveelt: die is miniem. Dat verhindert mij natuurlijk niet, deze aflevering van *De Boeken van het O.T.* te prijzen: bewerkser en uitgever hebben er alle eer mee ingelegd.

Warmond

J.S.S.

V. DE LEEUW, *De Ebed Jahweh-prophetieën*. Historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen; Leuvense Universitaire Uitgaven, Leuven; J. Gabalda & Cie., Paris 1956. XXVIII + 367 blz., ingenaaid f 17.50.

VENANTIUS DE LEEUW O.F.M. Cap. is lector in de exegese aan het seminarie te Udenhout (N.B.) en heeft reeds eerder over de figuur van de Knecht des Heren gepubliceerd. Onlangs promoveerde hij op deze indrukwekkende studie te Leuven bij COPPENS tot magister in de theologie. Daar het van grote arrogantie zou getuigen, aldus De Leeuw, zich direct, zonder naar het verleden te zien, in de tekst te gaan verdiepen, dient een „historisch overzicht van de Ebed Jahweh-exegese” voorop te staan: deel I, handelende over de toespelingen, toepassingen en uitleggingen van allerlei aard sinds Jes. 56-66 en andere O.T. teksten tot ROWLEY's overzicht (1952) en de meest recente literatuur toe. De oude gegevens, waaronder de uitleg (werkelijk altijd „uitleg”) in N.T. en Targum, bij kerkvaders en rabbijnen, worden in chronologische volgorde behandeld, de moderne exegese wordt systematisch ingedeeld in collectieve, individuele en gemengde verklaringen. Deel II geeft na een inleiding over de plaats van de vier Ebed Jahweh-zangen in ii-Jes. van elk een vertaling gevolgd door een exegese, waaraan de grootste zorg is besteed. Onder de titel „Kritiek en synthese” handelt deel III over de schrijver, d.i. dezelfde als die van Jes. 40-55; over de gestalte van de Knecht: individu / collectiviteit, koning / profeet, in verleden / toekomst; over de figuren die zijn beeld hebben beïnvloed en tot slot over een nadere identificatie. Schrijver ziet in de Ebed Jahweh-zangen de verwachting van een koningsfiguur, door de Geest met profetische gaven begiftigd, die de overwinning zal behalen na een lijdensweg, welke ii-Jes. beschrijft aan de hand van zijn eigen ondervindingen, die van het davidische huis en van het gehele volk Israël – het geheel een omvorming en aanpassing dus van de oude

messiaanse verwachting. Een *résumé en français* besluit het boek; daarin worden nog enige van de allerjongste publicaties geciteerd.

Heeft de schrijver mij in één ding niet overtuigd, dan betreft dat de waarde van de vroeg-christelijke uitleg voor zijn eigen historisch-kritische onderzoek (vgl. zijn bezwaren tegen NORTH, blz. IX), en de waarde van zijn eigen manier van behandelen (in het N.T. het aanwijzen van „contactpunten” met Jes. 42-53) van die periode. In opvatting van geschiedenis en openbaring lijken zijn wereld en die van de vroege kerk mij te zeer van elkaar te verschillen, dan dat ze op vergelijkbare wijze met deze oude teksten zouden omgaan. Op dat punt is het falen van een klein gedeelte van dit boek welsprekend. Naar mijn indruk voor wat die waard is—doet dit werk overigens de illustere serie van Leuvense magister-dissertaties noch de naam historisch-kritisch onderzoek oneer aan. De methode is allertzorgvuldigst en in vele opzichten is het een ware *Fundgrube*. Derhalve hulde.

Warmond

J.S.S.

HELLMUT ROSIN. *The Lord Is God*. The translation of the divine names and the missionary calling of the church. Uitgave: Nederlandsche Bijbelgenootschap A'dam 1956 231 pag. f 7,50.

Op dit proefschrift promoveerde zendeling Rosin, een Zwitser, bij Prof. Dr. H. Kraemer aan de oecumenische leergang van de universiteit van Genève. Het feit dat deze oud-testamentische studie bij het N. B. G. werd uitgegeven mag ons er al opmerkzaam op maken dat we hier met een uitermate belangrijke dissertatie te maken hebben. Andere dan detailcritiek zal men niet kunnen uitbrengen en die laat ik daarom graag aan de vakmensen over.

Het in het vorige nummer besproken boek kan men hierbij eenvoudig niet vergelijken. Maar de toen voor een gelijksoortig onderwerp gevraagde ruimte verhindert nu jammer genoeg op een enkel punt uitvoerig in te gaan. Men kan echter voor deze dingen terecht in de Bible Translator. De auteur gaat in het eerste deel na „the function and interrelation of the designations of God in the book of Jonah.” Jona werd gekozen als „zendingsboek” en om de variatie in de Godsnamen die „in this case hardly can be attributed to the fusion of various sources”. Vooral de conclusies lijken me van indirect belang voor het probleem van de bronnenscheiding. (blz. 34-54) (Cf. Aalders O.T. Kanoniek blz. 83-85.) Hoewel bronnenscheidingvraagstukken me altijd maar matig vermogen te interesseren neemt men met meer belangstelling kennis van deel II, waarin „nature and rendering of biblical designations of God” ¹ Elohim, Eloah, ² YHWH —Adonay— i.v.m. o.a.: theos en kurios, en de overdracht van de godsnamen in het gehele verband der prediking aan de heidenen wordt behandeld. De auteur voert het pleit voor een concordante vertaling van de Godsnamen in O.T. en N.T. Over het karakter van deze namen in de hele structuur van de Godsopenbaring in de Schrift kan men hier veel leren. Allerlei vertalingen worden aan de hand van een grondige exegese zo terloops in dit opzicht op hun merites bekeken.

De theologische waardering van veel godsdiensthistorische gegevens doet de auteur inderdaad kennen als een consequent aanhanger van Kraemer's visie, zoals deze die nog onlangs in zijn laatst verschenen boek heeft ontwikkeld. (Religion and the Christian Faith). Niet in de laatste plaats hierom kan ik ieder die zich voor deze bijzonder belangrijke materie interesseert aanraden dit boek te lezen.

De appendix geeft een tweetal uitvoerige demonstraties van het betoogde. De eerste bevat een artikel over de al beruchte „Chinese Term Question”, (blz. 167-199) en tenslotte de tweede een minder helder maar ook zeer illustratief betoog „on translating the Divine Names in the Indonesian Archipelago”.

Hoorn

J.S.

HERMANN DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Abh. der Akad. der Wissensch. in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 34, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, 432 S., brosch. 30.— DM, Lw. 35.— DM.

HEINZ KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Beiträge zur histor. Theologie 20, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1955, X, 289 S., brosch. DM 29.40.

Keizer Constantijn behoort tot de — vrij talrijke! — figuren uit de kerkgeschiedenis, aan wie het merkwaardige lot was beschoren dat hun naam door de

eeuwen heen als slagwoord zou worden gebezigd. Zodra de verhouding van kerk en staat aan de orde komt, zodra men over de aardse gestalte van het koninkrijk Gods begint te spreken, is er wel iemand die de naam van de oude keizer tevoorschijn haalt om daarmee enige duchtige slagen te geven, zij het dan ook hoofdzakelijk op de tafel en soms ook uitsluitend in de lucht. Stellig niet geheel en al ten onrechte; weinig perioden van haar geschiedenis zijn beslissender geweest voor de ontwikkeling van de kerk dan de jaren waarin Constantijn haar belangen ernstig ter harte meende te moeten nemen en zijn persoonlijke inzichten en overtuigingen hebben daarbij ongetwijfeld een cardinale rol gespeeld. Geen wonder dus dat zijn naam symbolische betekenis kreeg, geen wonder dat de mythe zich reeds spoedig van die naam meester maakte, geen wonder ook dat de wetenschap reeds geruime tijd bezig is geweest de historische Constantijn uit het bonte complex van overlevering en mythe los te weken.

Van dit laatste getuigt een lange lijst van publicaties, waaraan onlangs twee belangwekkende en uitvoerige studies zijn toegevoegd. Hoewel zij qua opzet en verwerkt materiaal vrij sterke overeenkomst vertonen, leveren zij toch ieder voor zich een karakteristieke prestatie, waarvan de wetenschappelijke waarde — verificatie zou een bijna even omvangrijke studie eisen — mij onaanvechtbaar lijkt.

Prof. Dörries gaat er van uit dat men, om het werkelijke karakter van de ommekeer in het begin van de vierde eeuw te kunnen peilen, voor alles inzicht nodig heeft in de overtuigingen en bedoelingen van Constantijn, die hij dan ook tracht af te lezen uit de documenten — brieven en decreten, de oratio ad sanctorum coetum, wetten, inscripties en edicten — waarin de keizer zijn principes en overtuigingen heeft neergelegd. In het eerste deel van zijn werk worden deze documenten kritisch parafraserend behandeld; in het tweede deel vindt men systematisch uiteengezet wat de keizer over zichzelf, zijn ambt en zijn taak gezegd heeft, welke opvatting hij huldigde betreffende de kerk en hoe zijn religieuze grondbeginselen er uit zagen. Registers verhogen de waarde van dit kapitale werk.

Ook Dr. Kraft tracht een beeld van Constantijn te tekenen dat in diens uitspraken betreffende zichzelf en zijn verhouding tot de kerk en het christelijke geloof is gefundeerd; hij heeft daarbij echter vooral de religieuze ontwikkeling van Constantijn op het oog; zijn werk behandelt in de grond van de zaak de geschiedenis van een bekering, naar hij zelf zegt, al ziet die bekering er dan ook anders uit dan de legende hem pleegt te schilderen. Het eerste deel van zijn werk geeft een historisch-systeematisch overzicht van Constantijns ontwikkelingsgang, het tweede deel diens brieven en meergenoemde redevoering in duitse vertaling met uitvoerige aantekeningen. Behalve registers bevat dit waardevolle werk een uitgebreide bibliografie.

Groningen.

A. J. N.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Episcopalis audientia*. Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, afdeling letterkunde, nieuwe reeks deel 19 no. 8. N.V. Noord-Hollandse Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1956. 57 blz., ingenaaid f 2.50.

Episcopalis audientia is een technische term, die in de Codex Iustinianus de rechterlijke functie van de bisschop in civiele zaken aanduidt, één van zijn niet-formele diensten aan de samenleving dus. Reeds Constantijn de Grote zou nl. toegestaan hebben, dat men zich in een proces voor de „burgerlijke” rechter op de bisschop beriep, wiens vonnis dan had te gelden als was het door de keizer zelf geveld. De echtheid van de verschillende wetten is omstreden; maar talloze gegevens bij de kerkvaders laten ons de praktijk zien, die menigmaal een omvang aannam welke de bisschoppen verdroot. Vooral zulke patristische gegevens nu, afkomstig van Cyprianus, Augustinus, Ambrosius, Chrysostomus en Gregorius van Nazianze, krijgen in deze mededeling een uitvoerige en levendige behandeling, gezien tegen de achtergrond van het probleem dat met de naam van R. SOHM verbonden is: is een zeker formeel recht, met b.v. het Romeinse recht te vergelijken, van het begin af aan in de Kerk erkend - en zo ja: is dat dan in overeenstemming met Gods wil -, of wist men van oudsher: „Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch”? In dit speciale geval, dat slechts één aspect van het grote probleem betreft, is de vraag dus o.a.: hoe, volgens welke wetten sprak de bisschop recht? Want hoe meer hij een christelijke mildheid liet gelden, des te meer

moet deze *audientia* een ondermijning van de strikte rechtsorde in het Romeinse rijk zijn geweest; en hoe rechtvaardiger hij vonniste, des te meer tegen zijn evangelische overtuiging in. Juist op dit punt zijn de bronnen karig. In elk geval is de bijbel er aan te pas gekomen; maar ook het gezonde verstand, zie Ambrosius. De gegevens laten herhaaldelijk niet toe, uit te maken of de rechtspraak een christen of een niet-christen betreft, of het gaat om een *audientia episcopalis* in de *eigenlijke* zin, dan wel om een ander ingrijpen van de bisschop in het rechtsbestel. **Daardoor** is deze mededeling op sommige punten minder helder dan men wel wensen zou. Maar overduidelijk blijkt, dat menige beroemde bisschop zelf zijn rechtsp praktijk, die evenredig zal zijn geweest aan zijn reputatie en omgekeerd evenredig aan die van de rechters, als een last beschouwde, niet te rijmen met zijn eigenlijke taak. **Rechtspraak** en „*lex christiana*” zijn voor deze bisschoppen onverenigbaar. Voor **zover** het christenen onder elkaar betreft hebben zij zonder meer een afkeer van procederen. En voor het ambt van rechter buiten de kerk tonen zij niet de **minste** ambitie. Wat betreft het bewijs uit de traditie staan dus de tegenstanders van Sohm aanzienlijk zwakker dan zijn verdedigers. Dat wordt hier met kracht in het licht gesteld; en dat geeft deze publicatie een belang dat uitgaat boven dat van een specialistische verhandeling. Achter de weinig pretentieuze titel schuilt veel wat voor de theologische beoordeling van „kerkrecht” zeer ter zake doet. Daarbij vergete men overigens niet de „*Sätze heiligen Rechtes im N.T.*” en hun geheel eigen aard, waaraan volgens E. KÄSEMANN (New Testament Studies I (1954-) 248-260) de probleemstelling van Sohm en zijn bestrijders niet adequaat is. Datzelfde kan men voor het onderhavige gegeven uit de vroege kerk na deze massieve Mededeling niet gemakkelijk zeggen.

Bij zoveel teksten is de gekozen uitleg natuurlijk niet overal de enig mogelijke; een enkele maal moest ik denken aan het spreekwoord van de goede Homerus: „*Frater autem tuus omnis fidei primum, deinde romani iuris est populus*” zou ik willen vertalen met „elk volk echter van het christelijk geloof in de eerste plaats, maar ook elk volk dat het Romeinse recht kent, is uw broedervolk”. Zo verstaan past de tekst in het verband bij Ambrosius (de Tobia 51, een krasse afwijzing van alle rente), maar minder goed hier op blz. 31. Overigens voldoet het boekje aan de eisen die zijn auteur Uw recensent heeft leren stellen.

Warmond

J.S.S.

GABRIEL MARCEL: *De mens zichzelf een vraagstuk*, vertaald door Dr. E. Brongersma. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956. 162 blz. geb.

In 1955 verscheen bij Fernand Aubier in Parijs het boekje van Gabriel Marcel: *L'homme problématique*, dat nu vertaald door Dr. E. Brongersma en ingeleid door Dr. B. Delfgauw voor ons ligt. Het bestaat uit twee gedeelten. In het eerste gedeelte laat Marcel zien „hoe de mens voor zichzelf een vraagstuk werd”, waarbij o.m. een grondige analyse wordt gegeven van het Nihilisme, dat Nietzsche heeft zien opdoemen over Europa, van zijn formule: *Gott ist tot*, waarbij bovendien de grondlijnen van een religieuze anthropologie worden ontwikkeld in voortdurende oppositie tegen Heidegger en Sartre. – Het tweede deel, gewijd aan de „onrust van de mens” begint met enkele weinig hout-snijdende opmerkingen over de psychologie van de *inquiétude* en laat zien, wat in de loop der eeuwen over de onrust is gedacht: hoe ze door de wijzen – stoïcijnen en spinozisten – zonder meer wordt afgewezen, terwijl de Christen de noodzaak en waarde van de onrust erkent als stuwend beginsel, dat de „opgang naar het Transcendente” voorbereidt. Marcel leidt zijn lezers dan binnen in de gedachten van St. Augustinus, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre (wrevelig), Goethe en André Gide – in hoofdstukjes, die stuk voor stuk te kort zijn om de samenhang te ontdekken, van waaruit over de onrust wordt gedacht. Het boekje eindigt met een (slechte) preek, waarin enkele gedachten uit *Être et avoir* zijn verwerkt. Het geheel is mij tegengevallen – is het alleen mijn ervaring, dat Marcel meestal tegenvalt? – de (correcte) vertaling van Dr. Brongersma neemt veel van de charme van de Franse tekst weg, wat onvermijdelijk is. In een korte inleiding laat Dr. Delfgauw iets zien van de samenhang van *L'homme problématique* met heel de filosofie van Marcel.

Rotterdam

J.S.W.

Ingekomen boeken

ULRICH ALTMANN: *Wir sind des Herrn*. Eine Agende für die kirchlichen Handlungen. Dritte, durchgesehene Auflage. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1948. 192 S. Ganzl. DM 4.80.

ULRICH ALTMANN und ERNST KÖLLN: *Erhebet eure Herzen*. Ein gottesdienstliches Handbuch. Fünfte Auflage. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1948. XX, 333 S. Ganzl. DM. 9.—.

O. VAN ANDEL — RIPKE: *Tekenen aan de wand*. Noodseinen in het menselijk verkeer. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1956. 134 blz. gebr. f 4.90.

ANNALEN van het Genootschap voor wetenschappelijke filosofie XXV (1955). Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1956. 56 blz. ing. f 3.50

DR. D.S. ATTEMA: *Enkele hoofdmomenten uit de Mohammedaanse gedachten over het Christendom*. Rede enz. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 28 blz. ing. f 1.25.

D. DR. PHIL. H.C. WALTER BAUER: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Fünfte, verbesserte und stark vermehrte Auflage. 1. Lieferung (A - ἀποπλανάω). Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1957. X, 96 S. Brosch DM 7.80.

Bijbels Woordenboek. Aflevering IV. Tweede druk. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik. 160 blz. ing. bij int. f 10.75.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber. Lieferung 14/15, Lieferung 16/17. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen ö. J. Jede Lieferung (64 S.) DM 4.80, Doppellieferung DM 9.60.

DR. A. VAN DEN END: *Gisbertus Bonnet*. Bijdrage tot de kennis van de geschiedenis der Gereformeerde theologie in de achttiende eeuw. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1957. 113 bl. ing. f 5.90.

PAUL FRIEDLÄNDER: *Platon, Band II: Die platonischen Schriften, erste Periode*. Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1957. 335 S. Ganzl. DM 32.—.

DR. A. A. KOOLHAAS: *Theocratie en monarchie in Israël*. Enige opmerkingen over de verhouding van de theocratie en het Israëlitische Koningschap in het Oude Testament. H. Veenman en Zonen, Wageningen 1957. 158 blz. ing. f 11.50.

J. D. W. KRITZINGER: *Qehal Jahwe, wat dit is en wie daaraan mag behoort*. Academisch proefschrift enz. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 166 blz. ing. f 6.90.

DR. H. VAN DER LINDE: *De komende oecumenische Kerk*. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956. 64 blz. ing. f 2.90.

DR. S. VAN DER LINDE: *Het Gereformeerd Protestantisme*. Rede enz. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1957. 28 blz. gebr. f 1.50.

DR. H. HENRY MEETER: *Het Calvinisme*. Zijn theologische en staatkundige grondgedachten. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 169 blz. geb. f 7.75.

HENDRIK VAN OYEN: *Liebe und Ehe*. Evangelische Ethik II. Verlag Friedrich Reinhardt AG. Basel o. J. Kart. S. Fr 14.— DM 13.50, Ganzl. S. Fr. 18.65, DM 18.—

DR. K. H. ROESSINGH: *De godsdienstwijzgerige problematiek in het denken van Martin Heidegger*. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1956. 232 blz. ing.

I. ROSIER: *Ik zoekt Gods afwezigheid*. Psychologische peilingen inzake religieuze sociale toestanden in Europa. Deel I: Frankrijk — Spanje (Publikatie van het Katholiek sociaal-kerkelijk instituut Nr. 11). N.V. Uitgeverij Pax, 's-Gravenhage z.j.

PROF. DR. L. VANNICELLI O.F.M. *De godsdiensten van China*, bewerkt door M. van Oss C.I.C.M. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1957. 330 blz. geb. f 17.75.

DR. C. W. M. VERHOEVEN: *Symboliek van de voet*. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1957. 236 blz. ing. f 13.50, geb. f 15.25.

DS. H. VOLLENHOVEN: *Evangelisch commando, deel II: In actieve dienst*. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 129 blz. geb. f 4.95.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

PASEN 1957

BOEKEN DIE UW LEVEN VERRIJKEN!

Uit onze serie: „HET ONAANTASTBARE”

1. HET ONAANTASTBARE

door

Dr. A. Trouw

Overpeinzingen voor morgen- en avondwijding. Ing. f 6.40.
Geb. f 7.90.

2. ALS VROME CHRISTEN

door

Ds. Th. van der Veer e.a.

Gedachten over Christen-zijn in deze tijd. Ing. f 4.25.
Geb. f 5.90.

3. TIEN VOOR ACHT

door

Dr. A. Trouw

Dagopeningen voor de Radio. Ing. f 4.25. Geb. f 5.90.

4. TIJDELIJK UITGESCHAKELD

Gesprekken met Zieken Deel I, 3e dr. Ing. f 3.50, geb. f 4.75.
Gesprekken met Zieken Deel II, Ing. f 3.50, geb. f 4.75.

door

A. J. van Leusen

5. BAGATELLEN

door

G. Kazemier

Ing. f 3.90. Geb. f 5.25.

6. DE BIJBEL DAT MOEILIJKE BOEK

door

Dr. A. de Wilde

Grote motieven in Oude- en Nieuwe Testament Ing. f 5.50.
Geb. f 6.90.

Verkrijgbaar in de Boekhandel en bij de Uitgevers

VAN GORCUM - ASSEN

Zojuist verschenen:

HET RELIGIEBEGRIP VAN KARL BARTH

van de hand van DR. J. M. VLIJM, missionair predikant. In dit boekwerk, oorspronkelijk proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid, wordt de vraag behandeld, hoe de christelijke missionaris de religie der heidenen heeft te beschouwen. De schrijver geeft daarbij een uiteenzetting en beoordeling van Barth's religiebegrip.

Inhoud:

Inleiding - I. De invloed van Karl Barth op de behandeling van het probleem der religie in de Protestantse zending - II. Het vraagstuk van de religie bij Karl Barth - III. De achtergrond van Barth's religie-begrip - IV. Bezinning op het theologisch begrip der religie - V. Beoordeling van Barth's religie-begrip - VI. De betekenis van het religie-begrip van Karl Barth voor de discussie over de niet-christelijke godsdiensten in de Protestantse zending - Summary - Literatuurlijst.

. . . . De studie is geschreven vanuit de praktijk van het zendingswerk. Men begrijpt dat daarin het probleem van de niet-christelijke religie van groot belang is. Daarom ook voor onze theologen van grote betekenis. Het boek is voortreffelijk uitgegeven

(Gereformeerd Weekblad, n.h.)

188 pagina's, ingenaaid in stevig omslag f 8,90.

In de boekhandel verkrijgbaar

UITGEVERIJ VAN KEULEN N.V.

Houtzagerssingel 76 - Den Haag

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secre. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht)
 H. Serlie (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G.
 W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen)
 ... (Amersfoort)

Hoofddredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

A b o n n e m e n t per jrg. van 6 nrs: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

<i>Dr. F. Sierksma</i> , Antwoord aan filosofen	137
<i>Ds. J. de Waard</i> , De interpretatie van het acrostichon amen in DSD X, 1-8	141
<i>E. Jansen Schoonhoven</i> , De Zendingshogeschool vraagt mensen	148
Boekbesprekingen	150
Ingekomen boeken	160

Antwoord aan filosofen

Uiteraard stel ik het zeer op prijs, dat de redactie van „Vox Theologica” zo veel aandacht aan mijn studie over de religieuze projectie heeft willen wijden en niet minder waardeert ik het royale gebaar, mij geheel ongevraagd en reeds vóór de publicatie van het aan mijn studie gewijde nummer plaatsruimte aan te bieden voor reacties mijnerzijds. Mijn eerste reactie is de volgende geweest. Wanneer men toch aan drie critici het woord geeft, dan is het te betreuren, dat zich onder hen niet één psycholoog bevindt, daar mijn studie — het kan moeilijk worden ontkend — toch in eerste en laatste instantie een psychologische is. De vraag, waarom het voor mij in de eerste en laatste plaats ging, nl.: „hoe zit het nu precies met de projectie-verschijnselen en het projectie-mechanisme in verband met de structuur van de menselijke levensvorm, de psychische dynamiek en de culturele variabiliteit (evt. plasticiteit) van de mens?”, is dan ook zo goed als niet ter sprake gekomen bij mijn drie filosofische critici. Niet voor niets heb ik 2/3 van mijn werk aan deze vragen gewijd en slechts 1/3 aan de religieuze projectie, om de eenvoudige reden, dat, wanneer projectie een onvermijdelijke, constitutieve factor is in de menselijke levensstructuur, de religieuze projectie daarvan slechts één bepaald, hoewel allerm minst onbelangrijk aspect is. Mijn critici laten echter 2/3 en meer van mijn studie ongemoeid, een enigszins zonderlinge werkwijze, temeer daar zij de indruk geven, dat zij de gehele studie onder schot nemen. Dit laatste bezwaar geldt — het zij uitdrukkelijk gezegd — niet voor Van Holk, die buitengewoon duidelijk de grenzen ziet en trekt, en op deze wijze klaarheid weet te scheppen over zijn en mijn bedoelingen. Oosterbaan houdt zich bij zijn filosofische leest, waaraan hij echter de schoen (i.c. mijn studie) opoffert: hij begint met vooronderstellingen, vooronderstellingen van vooronderstellingen, om te eindigen met een aantal stichtelijke opmerkingen, zodat het m.i. niet kan verwonderen, dat de schoen enigszins gedeformeerd door de filosofische schoenmaker wordt terugbezorgd. Kwee Swan Liat heeft een groot aantal leesten: o.a. Vedanta, psychologie, dierpsychologie, evolutieleer etc., maar vergeet, dat voor schoenmaken althans een minimum aan vakmanschap vereist is, met het gevolg dat hij niet alleen zichzelf, maar ook een ander op de duim slaat.

Van Holk ben ik uiteraard erkentelijk voor zijn waardering. Het is tenslotte niet meer en niet minder dan menselijk, dat men gevoelig is voor een zgn. goede kritiek. Maar er is meer: door Van Holk voel ik mij begrepen, wat in de alpha-wetenschappen nog steeds een belangrijke factor en vooronderstelling is, daar wij ons in deze wetenschappen nog steeds niet in formules kunnen uitdrukken. Terwijl ik totnut toe mij steeds heb afgevraagd, welke zin het eigenlijk had, dat sommige critici eerst de inhoud van het te bespreken boek refereerden, ben ik door zijn kritiek van de betekenis van een dergelijk referaat eens voor al overtuigd. De auteur krijgt daardoor nl. de garantie, dat zijn boek gelezen is, niet doorgebladerd als een krant of uit-gelezen als een roman. Voor de kwade verstaander wil ik daar ten overvloede graag aan toe voegen, dat men óók bij een zgn. slechte kritiek begrepen kan zijn en zich begrepen kan

voelen. Wat betreft de prioriteit van het bewustzijn, zou ik graag opmerken, dat dit voor mij primair een methodische kwestie is en dat in het grootste deel van het menselijk leven de onbewuste beweeg-redenen en processen naar mijn mening de doorslaggevende zijn. Overigens zou ook ik hier graag allerlei misverstanden en misvattingen weggenomen zien door de vervanging van „onbewuste” door „autonome psyche”, maar dit is een vrome wens, gezien het gewoonterecht in de wetenschap. Zéér belangrijk lijkt mij Van Holk's opmerking, dat het begrip excentrische positie etc. niet maar een nieuwe naam voor een oude zaak is. Het is juist een kenmerk van grote figuren en genieën, dat zij zgn. vanzelfsprekende dingen — hetzij de zwaartekracht, hetzij het zelfbewustzijn etc. — als niet-vanzelfsprekend zien en het inzicht erin verscherpen, verdiepen en differentiëren. Dat Van Holk begrip heeft gehad voor de bijzonder grote betekenis van Plessner stel ik nog meer op prijs dan zijn begrip voor mijn boekje. Niet met het oog op Van Holk, maar wel met het oog op de houding van Oosterbaan, die de filosoof Plessner en passant alleen zuiver wetenschappelijk wenst te waarderen (terwijl hij verder met geen woord over wetenschap rept en alleen maar filosofische en theologische beschouwingen ten beste geeft), en met het oog op Kwee Swan Liat's kennelijke onwetendheid, alsmede met het oog op anderen, moge in dit verband nog een opmerking worden gemaakt. Het mag namelijk wel eens worden gezegd, dat Plessner, die in zijn werk zijn tijd minstens een kwart eeuw vooruit was, enerzijds zonder bronvermelding is gebruikt en misbruikt, terwijl het anderzijds een publiek geheim is, dat zijn hoofdwerk bijna niet wordt gelezen, ook niet door lieden, die er wel over spreken, naar verluidt, omdat het moeilijk zou zijn. Onfeilbaar is ook Plessner niet, groter en belangrijker dan de meeste theologische en filosofische modefiguren is hij wel.

Het uitgangspunt van Oosterbaan's kritiek staat niet aan het begin, maar aan het einde van zijn beschouwing: „Doordat hij (scil. Sierksma) min of meer stilzwijgend het christelijk geloof als een van de „vele” religies beschouwt, wat het niet is, schiet zijn betoog langs zijn eigenlijke doel heen en wordt dit geloof in wezen helemaal niet getroffen”. Het is duidelijk, dat hier de voorwaarden voor een discussie ontbreken. Oosterbaan meent, dat ik volstrekt ethnocentrisch, d.w.z. wetenschappelijk volstrekt ontoelaatbaar, het christendom als een speciale religie moet behandelen. Het christendom is echter even speciaal als het Boeddhisme, de Joodse godsdienst, de godsdienst van de Balinezen en die van de Navaho Indianen, wanneer men tenminste aan een wetenschappelijk verantwoord onderzoek wil beginnen. Intussen heb ik geen enkele godsdienst willen „treffen”, ook niet de christelijke. Dat dit subjectief niet het geval is, kan ik niet bewijzen. Dat dit objectief niet het geval is, wél: de waarheidsvraag is nergens in mijn studie gesteld. Om zijn vooronderstelling-achteraf te funderen, begint Oosterbaan met de opmerking, dat ik persoonlijk niet achter mijn wetenschappelijke theorie sta. Hij schijnt te eisen, dat ik een zgn. beslissing neem en dan wel zwart op wit. Afgezien van het feit, dat ik grote twijfel koester over de waarde van beslissingen en getuigenissen zwart-op-wit, zal het voor Oosterbaan voldoende zijn, expliciet te vernemen, dat het christendom voor mij één van de vele religies is, zij het de religie van de cultuurkring, waartoe hij en ik behoren, wat ongetwijfeld

onbewust zijn en mijn waardensysteem bepaalt. Dat ik het Boeddhisme als de waarheid heb geproclameerd, is onwaar. Wannéér dat waar was, zou ik niet de hele dag primitieve godsdiensten bestuderen, maar Sanskriet en andere talen leren en mij zo veel als mogelijk van het Boeddhistische heil eigen maken, als een Aldous Huxley. Wat ik in mijn boek heb gedaan, is slechts stellen, dat het Boeddhisme de absolute consequentie is van de ont-kennende „component” der excentrische positie, terwijl ik daarnaast de evenzeer voluntaristische mogelijkheid heb gesteld van de even consequente aanvaarding van deze in-zichzelf-gespleten structuur als zodanig, welke aanvaarding weer allerlei vormen kan hebben: christelijk, humanistisch, autochtoon Australisch, Indiaans. Wanneer Oosterbaan niet begrijpt, dat het Boeddhisme reeds zuiver descriptief een „unieke grootheid” is, dan is hij een vreemdeling in het godsdienst-historische Jeruzalem. Ook Oosterbaan's volgende uitgangspunt van bestrijding is onjuist: ik ga niet uit van Kant's kenleer — ik zou niet durven — en ik baseer evenmin Freud's projectie-theorie op die kenleer. Kant noem ik als voorbeeld van een der groten, die zochten naar de waarheid achter de dingen — deed hij dat niet? — en wanneer Oosterbaan ten aanzien van Freud alleen maar de bekende cliché's „aposterioriteit”, „causale gedetermineerdheid” en „sexualiteit” afvuurt, dan moet ik hem in alle zakelijkheid verzoeken, deze grote geleerde met hetzelfde respect en dezelfde nauwgezetheid te behandelen en te citeren als Kant, van wiens „Kritik der reinen Vernunft” Oosterbaan heel precies de eerste en tweede druk onderscheidt. Er is nl., evenals op het terrein der kennistheorie, óók op het terrein der psychoanalyse tijdens én na Freud een en ander veranderd. Buitengewoon bevreemdend is de misvatting, als zou in mijn studie de mens met het dier en het dier weer met het ding worden vergeleken, over welk „ding” Oosterbaan uitvoerig uitweidt. Ook zonder kennismeming van Plessner's werk en mijn studie lijkt het vanzelfsprekend, dat de „Stufen des Organischen” zijn: *plant* (niet ding!), dier en mens. En met het ding worden in mijn studie dier noch mens vergeleken, wel wordt hun verschillende verhouding tot hun „wereld” met de daarin aanwezig dingen besproken! Hiermee is naar mijn mening aangetoond, dat Oosterbaan's kritiek op onjuistheden berust. Intussen komt — om de eigen woorden van mijn tweede criticus te gebruiken — de aap uit de mouw, naarmate de kritiek haar einde nadert. Ik heb de mens als een soort van dier beschouwd — inderdaad, maar wellicht mag ik terwille van iets scherpere onderscheidingen naar blz. 15 van mijn studie verwijzen — maar de mens is — aldus Oosterbaan — „de van het rechte afgeweken mens”, die naar Gods beeld geschapen is. Wat is „het rechte”? Graag zou ik weten, wat de fysische, sociale en culturele anthropologen met deze werkhypothese van „het rechte” en „Gods beeld” moeten aanvangen, wanneer zij de Neanderthaler, het incest-verbod en culturele variabelen in moraal en religie bestuderen. Oosterbaan's Kant-interpretatie, zijn kenleer en metaphysica mogen „de grond en de wortel der waarheid” dicht zijn genaderd, een meer bescheiden, empirische onderzoeker, die weet, dat er kentheoretische vragen en verzregen vooronderstellingen bestaan, maar die evenzeer weet, dat methodologen en kentheoretici zonder ook maar één ham op tafel niets doen dan messen slijpen, totdat op een dag de messen versleten en ver-

dwenen zijn, zou willen weten, hoe men met „het rechte” en „Gods beeld” projectie-verschijnselen bij paranoïa-patienten, kunstenaars, visionairen en gewone mensen verklaart. Zonder te willen kwetsen, maar ook zonder niet ter zake doende schijnwelwillendheid: Oosterbaan's theologische anthropologie is naar mijn mening slechts bruikbaar voor een preek, niet voor wetenschappelijk onderzoek.

Wie over onbewuste processen schrijft in verband met projectie, zou oneerlijk zijn, wanneer hij ontkende, dat de mogelijkheid bestaat, dat hij onbewust zijn derde criticus, Kwee Swan Liat, wel zou willen kwetsen. Deze filosoof verliest namelijk de grenzen der wetenschappelijke wellevendheid geheel uit het oog, als hij schrijft: „We vragen ons af, of deze vermeende structurele onevenwichtigheid van de mens geen projectie is van de schrijver zelf” (sic!). Voor de publicatie van dergelijke argumenten dient mijn criticus zich te vervoegen bij literaire tijdschriften, evenals voor het „proeven” van bepaalde dingen in mijn betoog. Het is hem wellicht niet bekend, maar volgens ongeschreven wetten gebruikt men in wetenschappelijke discussies geen argumenten *ad hominem*, terwijl men evenmin verondersteld wordt te „proeven”. Wat zijn persoonlijke insinuaties betreft — aangezien de principiële onevenwichtigheid en labiliteit van de mens ook gesteld wordt door geleerden als Plessner, Freud, Sartre, Gehlen, Röhmeim, Kluckhohn, Lévi-Strauss, zal ik mij maar mét hen deze arrogante grofheid laten welgevallen. Dat ik op zijn humanistisch optimisme niet meer inga, zal Kwee Swan Liat, neem ik aan, niet meer verwonderen. Hij moge mij slechts enkele strikt zakelijke en wetenschappelijke opmerkingen toestaan. (1) Wanneer hij op blz. 81/2 van zijn betoog zegt, dat Plessner zich t.a.v. de excentrische levensvorm voorzichtiger en subtieler uitdrukt dan Sierksma, en vervolgens op blz. 84 meent, dat door mij uit deze excentrische structuur de „structurele onevenwichtigheid van de mens” wordt afgeleid, dan bewijst mijn criticus daarmee impliciet, maar onweerlegbaar, dat hij noch Plessner's werk noch mijn studie behoorlijk gelezen heeft, daar ik niet alleen Plessner als auteur van deze afleiding noem, maar hem bovendien ter zake citeer. Bovendien blijkt, dat Kwee Swan Liat niet of nauwelijks op de hoogte is van het werk van Van Lennep, die door mij zeer uitvoerig wordt besproken en die toevallig een autoriteit is op het gebied der projectie-psychologie. Het behoeft geen betoog, dat een en ander, in combinatie met een argument *ad hominem*, alleen reeds in het algemeen enigermate afbreuk doet aan de waarde van de derde kritiek. (2) De mens is niet een excentrisch roterende massa, behalve in een zweefmolen. (3) Wanneer Kwee Swan Liat t.a.v. bewustzijn en zelfbewustzijn, evenmin als ik, wenst te localiseren en distancieren, dan dient hij zich eveneens te onthouden van het localiseren van één of twee Vedanta-kaarsen. Overigens gaat het in deze vergelijking niet om de vraag van één of twee kaarsen, maar om de relatie tussen de kaars en degene, die hem aansteekt. (4) Zelfbewustzijn is niet op zichzelf gericht, maar is een bewustzijn, dat op zichzelf gericht, althans betrokken is. (5) Spanningen tussen centra, sferen, functies in het biopsychische complex, dat bijvoorbeeld stekelbaars heet, zijn ongemeen boeiend en belangwekkend, maar houden geen direct verband met de excentrische levensvorm van de mens. Men leze eens H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. (6) Wanneer

mijn studie over de invloed der excentrische structuur op waarneming en projectie voor mijn criticus niet duidelijk is, kan hij het eens proberen met D. J. van Lennep, Psychologie van projectie-verschijnselen. (7) Kwee Swan Liat zou er goed aan doen minder te proeven en beter te lezen: ik beschouw het dier niet „anthropomorphisch”, zie de mens evenmin als „de kroon der schepping, omwille waarvan het universum geschapen is” en heb evenmin reminiscenties aan een verloren paradijs en een zondeval. Het enige, dat hij uit mijn boek kan concluderen, niet proeven, is dat — voorzover ik dat kan beoordelen, wat helaas een vrij grote beperktheid impliceert — ik de evolutie-theorie als de op het ogenblik meest bruikbare werkhypothese beschouw, maar dat maakt voor de behandeling van mijn onderwerp geen enkel verschil. (8) Gaarne neem ik er nota van, dat volgens mijn criticus dieren en mensen op principieel precies dezelfde wijze hun projecties corrigeren, maar dat de mens dit iets effectiever doet vanwege zijn vermogen tot abstractie. Het komt me voor, dat dit een tamelijk slordige formulering is van een deel van mijn probleemstelling, waarbij de onbekende factoren (vermogen tot abstractie en dergelijke vanzelfsprekendheden) als bekend worden verondersteld. Het valt zelfs niet aan te nemen, dat dit een filosofische opvatting van wetenschap zou zijn. (12) Een boek, dat methodisch vaag en slordig is en cardinale misgrepen bevat, kan niet van onschatbaar belang zijn, het is zelfs de vraag, of het van enig belang is. Of tracht mijn criticus wellicht op deze wijze door „sugar-coating” aan te tonen, dat Plessner toch gelijk heeft met zijn „Der Doppelaspekt ist radikal”?! Misschien dat dit voor hem aanleiding kan zijn het begrip excentriciteit te herwaarder. (13) Over de Zuiver Land secte en de Zen secte heb ik in mijn studie niet gesproken. Het was niet mijn bedoeling, een lesje over de geschiedenis van het Boeddhisme te geven. Daar ik natuurlijk het Hinayana in de eerste plaats op het oog heb, heb ik dus *niet* de Madhyamika en de Yogacara op het oog, al zijn dat interessante ontwikkelingen. Het irrationeel karakter van Zen, dat mijn criticus ter sprake brengt, doet daarom niet ter zake. Karuna meen ik zakelijk te mogen noemen, omdat het op inzicht in universele verbondenheid is gebaseerd en niet op de emoties, die in het Westen gewoonlijk medelijden bepalen. (14) Met de slotzin van Kwee Swan Liat kan ik mij uiteraard geheel verenigen, aangezien ik in mijn studie hetzelfde gezegd meen te hebben, wat overigens van meer uitspraken van mijn criticus gezegd kan worden. Hiermee meen ik Kwee Swan Liat méér recht gedaan te hebben dan hem toekomt.

F. SIERKSMA

Het heeft in de bedoeling van de Redactie gelegen, dat het artikel van Dhr J. de Waard: De interpretatie van het acrostichon amen in DSD X, 1-8 zou worden opgenomen in de aflevering van Vox Theologica van november 1956, naast de artikelen van Prof. Dr. J. P. M. van der Ploeg O. P. en Dhr A. S. van der Woude. Omdat echter deze aflevering te weinig ruimte bood voor de drie artikelen moest dat van Dhr J. de Waard blijven liggen: men leze het dus in samenhang met de artikelen, die in de aflevering van november 1956 zijn verschenen, hoewel het naar de mening van de Redactie ook als zelfstandig artikel zijn mérites heeft.

DE REDACTIE

De interpretatie van het acrostichon amen in DSD X, 1-8

Inleidende opmerkingen

Zoals bekend bevat het „Manual of Discipline” de regel van de secte, die door de jongste ontdekkingen op zo bijzondere wijze voor het voetlicht gekomen is. Het behoeft welhaast een rechtvaardiging, dat men de euvele moed heeft aan de overstelpende hoeveelheid van artikelen handelende over deze materie nogmaals een toe te voegen. Doch deze moge gelegen zijn in een tot nu toe niet gedane combinatie en beproeving van verschillende thesen, waarbij ik getracht heb de context sterker te laten gelden dan tot op heden veelal is geschied. De markante passage DSD X, 1-8 behoort ongetwijfeld tot de duisterste gedeelten van het „Manual”. Hierin komen de gebedstijden volgens de specifieke kalender van de secte aan de orde, terwijl de structurele opzet het karakter van de hymne benadert. Mijn doel is geweest een in deze regels verborgen acrostichon „amen” nader te bewijzen en vooral door de interpretatie onaanvechtbaar te stellen. Gemakshalve heb ik de meer bekende notering DSD aangehouden, hoewel we sinds de recente ontdekking van de eigenlijke titel dienen te spreken van 1 QS (Serekh hayyahad). Ten gerieve van hen, die de fotocopie-uitgave van M. Burrows niet bezitten volgt hierbij een getranscribeerde hebreeuwse tekst met eigen vertaling.

TEKST DSD X, 1-8.

עם קצים אשר חקקא ברשית ממשלת אור עם תקופתו ובהאספו	1
על מעון חוקו ברשית	
אשמורי חושך כיא יפתח אוצרו וישתהו עלת ובתקופתו עם האספו	2
מפני אור באופיע	
מאורות מזבול קודש עם האספם למעון כבוד במבוא מועדים	3
לימי חודש יחד תקופתם עם	
מסרתם זה לזה בהתחדשם הם גדול לקודש קודשים ואות	4
ג למפתח חסדיו עולם לראשי	
מועדים בכול קץ נהיה ברשית ירחים למועדיהם וימי קודש	5
בתכונם ליכרון במועדיהם	
חרומת שפתים הברכנו כחוק חרות לער בראשי שנים	6
ובתקופת מועדיהם בהשלם חוק	
תכונם יום משפטו זה לזה מועד קציר לקיץ ומועד זרע	7
למועד דשא מועדי שנים לשבועיהם	
וברוש שבועיהם למועד דרור ובכול היותי חוק חרות כלשוני	8
לפרי תהלה ומנח שפתי	

1 Gedurende de tijden, die Aleph vastgesteld heeft:

In het begin van de heerschappij van het licht tezamen met zijn kringloop
en bij het wijken naar zijn bestemde woning

2 In het begin van de waken der duisternis

als Hij haar schatkamer opent en haar voort doet komen en bij haar voleinding als zij zich terug trekt voor het licht

- 3 Als lichten schijnen uit het verblijf der heiligheid bij hun verdwijnen
naar de woonplaats der ere
als de seizoenen komen tot de dagen van een nieuwe maan
- 4 hun cirkelgang daarbij gevoegd met hun overgaan in elkander als zij
zich vernieuwen.
De Mem is groot voor de heilige der heiligen en het teken Nun is tot
het ontsluiten (of een sleutel) van Zijn eeuwige gunstbewijzen.
- 5 In de aanvangen der vaste tijden, in elke periode, die wezen zal:
in het begin der maanden met hun getijden en heilige dagen in hun orde
tot een gedachtenis in hun getijden.
- 6 Ik zal Hem prijzen met de offerande der lippen volgens een voorschrift
voor eeuwig gegraveerd in de aanvangen der jaren en bij de voleinding
van hun tijden
- 7 als de wet van hun orde zijn toegemeten dag volmaakt voegend te-
zamen het oogstseizoen en het seizoen der zomervruchten
het zaaiseizoen en dat van het groene kruid jaargetijden en hun weken
- 8 en in het begin der weken tot de vastgestelde tijd der vrijlating. Want
zolang als ik leef is een voorschrift op mijn tong gegraveerd
tot een vrucht der lofprijzing en een gave van mijn lippen.

Het bestaan van een acrostichon 'amen in deze passage van DSD wordt tot op heden door verschillende onderzoekers, naar ik meen ten onrechte, nog steeds niet aanvaard. Het is zonder meer duidelijk, dat het acrostichon staat of valt met één letter ervan. Wordt één letter betwist, dan is daarmee het acrostichon verworpen. Het radicaalste gaat in deze ongetwijfeld Vermès te werk. Bij de aleph in regel 1 tekent hij aan: „Ne serait-ce pas simplement (sic!) le pronom-suffixe de la 3e pers. masc. sing.?”¹ Maar dan moet ook hm gecorrigeerd worden in yom.² En tenslotte wordt ook de nun met dezelfde consequentie behandeld: „Ne s'agirait-il pas simplement (sic!) d'une faute du copiste, qui après avoir écrit une lettre erronée, a continué la phrase?”³

Gedachtig aan het „jede Konsequenz fuhrt zum Teufel” zijn er echter anderen, die deze radicaliteit niet delen. Al hoewel zij het acrostichon als zodanig verwerpen ontkennen zij niet, dat een enkele radicaal een bijzondere betekenis kan hebben. Een enkele blik op de fotocopie is voldoende om te zien, dat hiervoor in het bijzonder de nun in aanmerking komt.

Zo is er bij herhaling gewezen op de getalswaarde van de nun. Deze bedraagt vijftig. Dupont-Sommer ziet hierin het heilige getal van de Pythagoreërs⁴, hetgeen m.i. op een weinig acceptabel vlak van interpretatie ligt. Anders in het gesteld met de opvatting van H. E. del Medico. Deze heet in een recente publicatie getracht de nun langs de weg van het anagrammatismos op te lossen. Na de getalswaarde van de nun gememo-reerd te hebben, verklaart hij: „il s'agit de l'initiale de Néron”.⁵ Voor

¹ G. Vermès: „Les Manuscrits du Désert de Juda” (2); Desclée & Cie 1954, p. 153.

² op. cit. p. 153.

³ op. cit. p. 154.

⁴ Dupont-Sommer: „Contribution à l'exégèse du Manuel de discipline X, 1-8” VT II (1952) pp. 229-243.

⁵ H. E. del Medico: „La traduction d'un texte démarqué dans le Manuel de Discipline” VT VI (1956) p. 39.

deze exegese zijn verwante plaatsen aan te halen. Zo de Sibyllijnse boeken, cap. V, 28-34, waarin de uitspraak voorkomt (ik citeer de vertaling van Charles): „Then he shall be sovereign who has the letter of fifty”.⁶ Hier is de verwijzing inderdaad naar Nero. Een in dit verband belangrijke parallel vinden we in Ap. 13 : 18, het bekende getal 666, of met een oude lezing van de cod. C, die ook bij Irenaeus voorkomt, 616. Met semietische letters en spelling gelezen, levert dit, zoals men weet, QSR NRV of QSR NRVN op, terwijl het verschil tussen de beide lezingen vijftig bedraagt, dat is opnieuw de letter nun.

Nu zijn er echter een tweetal belangrijke bezwaren tegen de these van Del Medico aan te voeren. In de eerste plaats een textueel bezwaar van welhaast doorslaggevende aard. Gesteld dat de nun voor Nero staat, kan men moeilijk in rg 4 vertalen: „en het teken nun is tot het ontsluiten (of de sleutel) van zijn eeuwige gunstbewijzen”! Dit beseft Del Medico uiteraard zelf ook en daarom leest hij: „et le signe „N” au lieu de la clé de ces graces éternelles”. Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat dit wel een buitengewoon verwrongen vertaling is en nauwelijks correct. De praepositie l' kan hier m.i. slechts de aanduiding zijn van datgene, waartoe iets dienen moet. In de tweede plaats is een manen tot voorzichtigheid hier van pas. Wat Del Medico doet is niets meer en niets minder dan een „zeitgeschichtliche” interpretatie geven van een stof, waarvan de „Zeitgeschichte” allerminst vaststaat. De bekende passage betreffende de Kittim (DSH vi 3-5) dreigt een weinig overbelast te geraken en het is de verdienste van v.d. Ploeg er op gewezen te hebben, dat reeds de Assyriërs de signacultus bekend was.⁷ De lezing „Nero” eenmaal gegeven, blijkt de speelruimte voor de fantasie bijzonder groot te zijn. De gevonden „Zeitgeschichte” wordt overal in de tekst ingelegd. Dit leidt bij Del Medico tot een doorbreking van het kader van de tekst en tot een wonderlijke transsubstantiatie van deze passage. In het raam van dit betoog kan ik hierop niet nader ingaan.

In plaats van het acrostichon in het geheel te verwerpen of slechts aan een enkele letter een bepaalde betekenis toe te kennen, zou ik het acrostichon willen handhaven. Hiervoor zijn enkele redenen te noemen, die ten aanzien van de tekst intern zijn. Het is misschien geen puur toeval, dat er na de eerste letter van het acrostichon, de 'alef, eveneens drie woorden zijn, die met een 'alef beginnen n.l. 'wr in rg 1 en 'šmwry en 'wsrw in rg 2. Hetzelfde geldt voor de mem. Het is opmerkelijk, dat de rgs 3, 4 en 5 gelezen tot de caesuur na nhyh alle met een mem beginnen. In deze drie regels zijn er zeven woorden, die met een mem beginnen: m'wrwt (corresponderend met 'wr); mwn (corresponderend met 'wsrw); mbw'; mw'dym; msrwtm; mfh; en nogmaals mw'dym. Bovendien zijn er zeven gevallen van mem finale, voordat de mem zelf genoemd wordt; twee maal het partikel 'm, vier keer het pronominale suffix en éénmaal het woord mw'dym. En drie gevallen van mem finale, nadat de mem genoemd is: qwdšym; 'wlm en mw'dym. Onder het voorafgaande materiaal echter geen enkel! Wat de nun betreft valt op te merken, dat er in de gehele

⁶ Sibyll. Books, ed. Charles II, 397, V, 28-34.

⁷ J. P. M. v. d. Ploeg O.P.: „Les Manuscrits du Désert de Juda” BiOr XI, 5 sept. 1954, p. 159. Vgl. H. Gressmann: „Altorientalische Bilder zum A.T.” (Berlin, 1927) nos. 485, 534 en 538.

pericoop maar één woord is, dat met een nun begint en wel onmiddellijk nadat de nun zelf genoemd is. Dat is het participium *nhyh* in rg. 5.⁸ Dit alles is karakteristiek voor de eerste stanza van de hymne evenals het acrostichon zelf.

Nu zijn deze opmerkingen als zodanig geen doorslaggevend bewijs voor het bestaan van het acrostichon. Dit is veeleer te vinden in de volgende constatering. Daartoe moet men ook hier met de getalswaarde van letters gaan werken. Maar nu niet, zoals Del Medico e.a. deden, met de getalswaarde van een enkele radicaal als de nun, maar met die van het gehele acrostichon. O.a. Barthelémy heeft opgemerkt, dat de esoterische betekenis van 'alef, mem en nun niet belangrijk is, omdat elke letter zijn eigen verborgen betekenis heeft, maar omdat de numerieke waarde van de drie letters in het hebreuws 91 bedraagt n.l. 'alef = 1 + mem = 40 + nun = 50.⁹ Ik acht dit voldoende bewijs, want dit raakt de zin van de pericoop, die in wezen een kalender is, identiek met die van Jubileëen en 1 Henoch. De kalender in beide genoemde boeken verdeelt het jaar in vier seizoenen, elk 91 dagen omvattend en wel zodanig, dat er twee maanden van dertig dagen en één maand van éénendertig dagen zijn. Men zou welhaast van een polemieek kunnen spreken tegen de Joden, die het hellenistische maanjaar volgden. Vandaar dat de secte haar kalender als de authentieke moest bewijzen, hetgeen ze in deze hymne metterdaad deed door de kalender de grondslag van de schepping of liever het scheppingsbesluit van God te geven. (vgl. *hrwt* in rg 6; *hrwt* in Ex. 32 : 16 gebruikt voor het schrift Gods, dat op de tafelen van de wet gegrift staat. Analooft geval in Jub. vi, 30, 35 waar te lezen valt, dat de authentieke kalender op hemelse tabletten gegraveerd staat).¹⁰

Ik vraag me af, of we in dit verband toch niet een bijzondere betekenis aan de letter nun, d.i. het getal vijftig hebben toe te kennen. Ik zie hierin de oeroude eenheid van vijftig dagen, de *hamuštu* of de oorspronkelijke *šabû'â* van de z.g. „pentecontad calendar”.¹¹ Of de hiermee corresponderende tijdsperiode van vijftig jaren, de *dârum*, het oorspronkelijke yobel, terwijl ik het niet uitgesloten acht beide in één te zien. J. Morgenstern heeft in een opmerkelijk artikel aangetoond, dat deze oude „pentecontad calendar” geheel of gedeeltelijk bij verschillende groepen als *Therapeutae* e.a. gefunctionneerd heeft, ja nog functionneert bij de hedendaagse palestijnse boerenbevolking.¹² Men kan tegen deze stelling aanvoeren, dat de *šabû'â* in Jub. slechts 49 dagen beslaat terwijl het

⁸ Vgl. W. H. Brownlee: „The Dead Sea Manual of Discipline” BASOR 10-12, 1951, p. 38/39, die tot enigszins andere resultaten komt, omdat hij de ceasuur anders legt.

⁹ D. Barthelémy: „Notes en Marge de Publications recentes sur les Manuscrits de Qumran”, RB, 59 (1952), pp. 187-218.

¹⁰ G. von Rad merkt in zijn bijdrage: „Hiob xxxviii und die altägyptische Weisheit” (Supplements to VT, III, 1955: pp. 293-301) op: „Die Frage nach dem Verhältnis von Gen. 1 zu diesen Reihen bedarf einer besonderen Prüfung” (p. 298, nt. 2). Het antwoord op deze vraag is in onze pericoop te vinden. Gen. 1, Job 38 en Ps. 104 liggen aan dit gedeelte ten grondslag. Het laatste gedeelte van rg 1 berust op Ps. 104 : 22, een tekst, die practisch letterlijk in de grote zonnehymne van El Amarna voorkomt.

¹¹ J. en H. Lewy: „The origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar” HUCA XVII (1942/43), 1-152. Vgl. ook Tur-Sinai, BiOr VIII, p. 16-24.

¹² J. Morgenstern: „The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Character”, VT, V (1955) pp. 34-77.

daarmee overeenstemmende jubeljaar zich om de 49 jaar herhaalt. Maar men dient niet uit het oog te verliezen, dat de calendar van Jub. in wezen de oude „pentecontad calendar” is en dat de auteurs zich wel degelijk van de basis-betekenis van het getal vijftig bewust waren. Dit blijkt uit de doelbewuste indeling van het boek in vijftig hoofdstukken, terwijl tussen schepping en openbaring op de Sinai een tijd van 49 jubeljaren plus negen jaar berekend wordt met daaraan toegevoegd de veertig jaren van het zwerven door de woestijn, zodat de wereldgeschiedenis tussen schepping en intocht in Kanaän in precies vijftig jubeljaren van elk negenenveertig jaar verloopt.

Bovendien kan datgene, dat nominaal vijftig bedraagt, actueel negenenveertig zijn, zoals uit de calendar van de Therapeutae blijkt. Daaraan kan nog toegevoegd worden, dat het jubeljaar in Lev. 25 : 10 e.v. als het vijftigste jaar bekend staat. Dat de calendar in onze pericoop meer oude elementen bevat, wordt daarenboven bevestigd door de context. De aanwijzingen voor de landbouwseizoenen, die in rg. 7 gegeven worden, zijn in overeenstemming met die van de oude Gezer-calendar, die, zoals bekend, uit c. 925 v. Ch. dateert. Ik zie hierin een versterking van mijn stelling. Bij de interpretatie van de nun als šabu'a doet zich een opmerkelijke parallel voor in de calendar van de Falashas. Zij staan op het standpunt, dat elke zevende sabbat een veel grotere mate van heiligheid bezit dan de gewone en hij staat dienovereenkomstig bekend als een „Sabbath of Mercy”.¹³ Terwijl in onze tekst te lezen staat, dat het teken „nun” de sleutel van zijn „eeuwige genade” is. Deze interpretatie spreekt des te meer, indien we, zoals v.d. Ploeg gesuggereerd heeft de mem interpreteren als een verwijzing naar de sabbat.¹⁴ Zoals opgemerkt kan de nun tegelijkertijd wijzen op het jubeljaar. Hiervan geldt toch wel bij uitstek, dat het tot het ontsluiten van Zijn eeuwige gunstbewijzen is. (Vgl. pth als terminus technicus voor de bevrijding van gevangenen). Hierdoor ontstaat in zoverre een parallelisme, dat zowel de eerste als de tweede stanza van de hymne met een verwijzing naar het jubeljaar besluit.¹⁵

Ik kan me niet vinden in de mening van diegenen, die beweren, dat de getalswaarde van het acrostichon een verdere esoterische betekenis van de drie radicalen afzonderlijk uitsluit. En wel omdat het dan louter ter wille van de numerieke waarde zou zijn, dat een zo bijzonder woord als 'mn gebezigd wordt. En vervolgens, omdat de tekst zelf dit tegenspreekt. De opengelaten ruimte na de nun nodigt a.h.w. tot een aanvullende lezing uit.

Brownlee heeft m.i. terecht opgemerkt, dat de 'aleph, hoewel als sufix geschreven, syntactisch als subject te nemen is in de betekenis van ʿlohyim. Een verwante afkorting van de godsnaam vinden we in DSD V, 5:

¹³ A. Epstein: „Eldad Hadani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus”, 161 ad Morgenstern, op. cit. p. 51.

¹⁴ op. cit. p. 151/51.

¹⁵ Ik vraag me af of dit oude getal der totaliteit 50 niet vele dingen omvat. Ik denk aan het Wekenfeest, dat in de calendar van Jb. het verbondsfeest bij uitstek is en dat toch ook daarom zo belangrijk is, omdat het plaats vond op de vijftigste dag na de morgen van de sabbat van Pasen. Met recht een teken tot het ontsluiten van Zijn eeuwige gunstbewijzen! Vgl. het babylonische bericht, waarin de glorie van Marduk, de heer der wereld, wordt samen gevat in de naam, die de goden hem geven, de naam „Vijftig”, ^v Hanša.

'm. Een emendatie is daar misplaatst omdat Yahweh het noodzakelijke subject is. Daar deze passage sterk op Deut. 10 : 16 e.v. en 30 : 6 betrokken is, is de waarschijnlijke betekenis: ʕlohe hæʕlohym waadone haadonym, hetgeen letterlijk in Dt. 10 : 17 voorkomt. F. W. Young. 1 Hen. 9 : 4 citerend, heeft gesuggereerd, dat de mem voor meʕlek hamma-lākym staat, welke suggestie door Brownlee verworpen wordt.¹⁶ M.i. bestaat deze mogelijkheid echter wel. Het is tot nu toe niet opgemerkt, dat een conflatie met Dan. 2 : 47 zeer goed denkbaar is. De aram. tekst van Daniel heeft daar: ʕlāh ʕlāhym u māre' malkyn. Gecombineerd met Deut. 10 : 17 levert dit de volgende uitwerking van 'm op: ʕlohe hæʕlohym waadone haadonym u māre' malkyn. Het is verrassend te zien, dat dit de volledige AQ tekst van Theod. in Dan. 2 : 47 is: Theos theōn kai kurios tōn kuriōn kai basileus tōn basileōn (māre = kurios dus gesubstitueerd door basileus; zie ad kurios Syro-hex. in marg. ʁmlk'). Dat is bijna dezelfde tekst als in de beide gr. versies in Syn̄cellus bij 1 Hen. ix : 4 met dit verschil dat beide basileōntōn lezen, terwijl slecht de ethiop. tekst basileōn heeft (Vgl. Apoc. 17 : 14 en 19 : 16; 1 Hen. 63 : 4 en 84 : 2; 2 Macc. 13 : 4). Deze schrijfwijze van de godsnaam alsmede die in DSD viii. 13 en CDC xv. 1 maken het zeer waarschijnlijk, dat de 'alef in onze tekst voor ʕlohym staat. Daarbij komt, dat in Prov. 8 : 27 en 29 (een caput wezenlijk bij onze pericoop betrokken) twee van de drie plaatsen, waarin het verbum ḥqq in het O.T. gebruikt wordt en tevens de enige maal, dat Yāweh het subject is, Yahweh als suffix geschreven is, zij het ook in een begriepelijke constructie.

Zoals ik reeds opgemerkt heb kan de nun als letter het begin van één of meer woorden zijn. Treffend is de aanvulling, die Ginsberg geeft. Hij leest n.l. w'ot nee'man en komt zo tot de volgende vertaling: „It is a great day for the holy of holies and a sure sign for unlocking His eternal mercies”. Er is in de open gelaten ruimte na de nun inderdaad plaats voor drie letters. Het is een buitengewoon verrassende aanvulling. Want het is tot nu toe aan de aandacht van een ieder, zelfs aan die van Ginsberg zelf ontsnapt, wat hier gebeurd is! Ginsberg heeft n.l. het acrostichon 'mn, dat hij n.b. zelf ontkent door van hm yom te maken, achter de nun ingevoegd! en daarmee heeft hij het acrostichon verdubbeld en wel zodanig, dat eerst na de laatste letter van het acrostichon 'mn het acrostichon

¹⁷ op. cit. p. 150/51. Vgl. BiOr. VIII, 4 (1951) p. 124.

nogmaals gelezen wordt. Geen wonder, dat Brownlee schrijft: „Yet the suggestion makes such excellent sense, it is worthy of study”.¹⁹ Alleen doordat hij zich op de mem blind staart vergeet hij studie van de aanvullende suggestie te maken en daardoor ziet hij over het hoofd, dat de suggestie van Ginsberg in wezen een bewijs van zijn theorie is.

Gezien het gebruik van het verbum brk (tot tweemaal toe) in DSD ix. 26 zou het 'mn een toespeling op Jes. 65 : 16 kunnen zijn. Het is opmerkelijk, dat hier evencens tweemaal het verbum brk gebruikt wordt evenals in DSD ix. 26. Dat hier ʿlohé voorkomt, de afkorting 'alef in x. 1 plus het acrostichon 'mn. Daarbij valt te constateren, dat 'mn in Jes. 65 : 16 tweemaal voorkomt, maar nergens elders in het O.T. in deze zin (Jes. 25 : 1 leest 'omén), terwijl DSIa, hoewel het eerste gedeelte van vs 16 verwaarlozend, toch twee maal bélohe 'amen leest. Tenslotte wil ik er op wijzen, dat het dubbele 'mn evencens kenmerkend is voor onze pericoop als we n.l. met de lezing van Ginsberg het acrostichon verdubbelen, terwijl daarenboven het dubbele 'mn vaak het slot van een doxologie of gebed vormt in de joods-christelijke liturgie, wat opnieuw van toepassing is op onze pericoop, omdat het een gebedshymne bij uitstek is.²⁰

Leiden, augustus 1956

J. DE WAARD

¹⁹ op. cit. p. 51.

²⁰ Prof. J. van der Ploeg maakt me nog attent op de liturgie van de Nestorianen en Chaldeëen. Ook zij verdelen het jaar voor zover mogelijk in perioden van 50 dagen. De laatste zondag van zulk een periode is tevens het begin van een nieuwe en draagt het karakter van een bijzondere feestdag. Deze kalender dateert vermoedelijk reeds uit de vierde of vijfde eeuw en is ook nu nog in gebruik. De oude Nestoriaanse monniken kenden ook šabo'ê asirê, perioden van vijftig dagen, waarin men zich op heel bijzondere wijze onttrok aan het normale verkeer met anderen.

De Zendingshogeschool vraagt mensen

De Zendingshogeschool der Nederlandse Hervormde Kerk te Oegstgeest ziet uit naar enige theologische kandidaten, die in de cursus 1957—1958 de opleiding tot zendingspredikant zouden willen volgen. Dit is een verheugende zaak. Moesten in 1956 degenen, die waren opgeleid, een moeilijke wachttijd doormaken, omdat er voor Indonesië geen visa afkwamen, thans zijn de meesten van hen vertrokken of bezig te vertrekken, zodat de tijd in 't zicht komt, dat de Raad voor de Zending aan verzoeken om zendingspredikanten uit te zenden niet zal kunnen voldoen, tenzij nieuwe krachten zich beschikbaar stellen. Het laat zich aanzien, dat er in de komende jaren zowel in Indonesië als in Nieuw-Guinea nieuwe zendingspredikanten nodig zullen zijn. Vandaar dat wij de aandacht van de theologische studentenwereld hiervoor vragen.

Het is goed hierbij op te merken, dat de opleiding van de Zendingshogeschool zich niet beperkt tot Indonesië en Nieuw-Guinea. Wel heeft de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk nog niet kunnen besluiten om elders ter wereld nieuwe verantwoordelijkheden op zich te nemen, afgezien van een zeer bescheiden medewerking op Ceylon. Maar het is zeer wel mogelijk, dat men in dienst van een ander zending-

lichaam b.v. de Suriname-zending te Zeist of een buitenlandse zendingscorporatie, zal uitgaan en daartoe aan de Zendingshogeschool wordt opgeleid. De nabijheid van de Leidse Universiteit en van het Afrika-instituut te Leiden biedt daartoe tal van mogelijkheden.

Men kan met de zendingsopleiding beginnen óf terstond na het candidaatsexamen óf na het kerkelijk examen. In het eerste geval combineert men de studie voor het kerkelijk examen met het begin van de zendingsopleiding, hetgeen vooral met het oog op de taalstudie veel voor heeft; bovendien kunnen enkele vakken van het kerkelijk examen dan ook reeds een missionaire toespitsing krijgen. Na het kerkelijk examen te hebben afgelegd zal men in dit geval binnen een jaar het „aanvullend kerkelijk examen voor zendingspredikanten” kunnen doen, waarmee men toegang krijgt tot het colloquium. Wanneer men eerst na het kerkelijk examen met de zendingstudie begint, zal men voor de studie aan de Zendingshogeschool zeker anderhalf jaar moeten rekenen. Zij die aan de Zendingshogeschool studeren, worden vrijgesteld van het leervicariaat en van de vier maanden, door te brengen aan het Theologisch Seminarium te Driebergen.

In het bovenstaande is de weg uitgestippeld voor Nederlandse Hervormde theologische kandidaten. Waar de zending vanouds oecumenisch is ingesteld geweest, is het ook mogelijk, dat theologische kandidaten van andere kerken aan de zendingshogeschool studeren, zelfs is het mogelijk, dat zij door de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk worden uitgezonden, terwijl zij tot hun eigen kerk blijven behoren.

De studie aan de Zendingshogeschool omvat zendingstheologie; sociologie, cultuurkunde en godsdienstwetenschap met betrekking tot het gebied, waarvoor men bestemd is; taalstudie en enkele praktijkvakken (tropische hygiëne, Engelse conversatie e.d.). In bepaalde gevallen is een combinatie met de studie voor het doctoraal examen mogelijk. Het gaat er vooral om, mondiaal te leren denken, ook in de theologie. Wij moeten uit de engheid van het Europa-centrische (of zelfs Hollandocentrische) denken worden uitgeleid.

Zendingspredikant worden betekent tegenwoordig gesteld worden in een oecumenische functie. In de persoon van een zendingspredikant neemt de oecumenische samenwerking tussen een „Oosterse” en een „Westerse” kerk gestalte aan. Deze oecumenische samenwerking is gericht op datgene wat volgens Kraemer de „raison d'être der kerk” is: het getuigenis in de wereld. En „wereld” betekent hier de felbewogen wereld van het nieuwe Azië (of Afrika, Latijns-Amerika of het Pacific-gebied).

Zendingspredikant-zijn is zeker geen gemakkelijke taak. Het is wèl een grootse en uitermate boeiende taak.

Ondergetekende is gaarne bereid, zowel mondeling als schriftelijk nadere inlichtingen te verschaffen.

E. JANSSEN SCHOONHOVEN

(Rector Zendingshogeschool te Oegstgeest)

Boekbesprekingen

DR. C. J. GOSLINGA: *De Boeken Samuël opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard*. Tweede deel: II Samuël. (Korte Verklaring der Heilige Schrift). J. H. Kok N.V. Kampen 1956 335 blz. geb. f 7.95.

„Koning David, dat is het thema van dit boek”, lezen we in de inleiding. Het is wel een van de bekendste episoden uit Davids leven, die hier in een K.V. wordt toegelicht. Het pleit daarom voor de wijze, waarop dit is geschied, dat we als het ware soms voor het eerst met David menen kennis te maken. In vele opzichten beter dan in de nieuwe vertaling brengt de auteur in zijn weergave van de grondtekst het diep schone van dit Hebreeuwse „epos” aan het licht. Of moeten we van „drama” spreken, zo een van beide categorieën ooit op een stuk van de Bijbel kan worden toegepast? Ook slaagt de verklaarder er in ons David te tekenen als koning maar vooral als mens aan wie het „simul justus et peccator”, met een streep onder beide woorden, wordt gedemonstreerd. Al met al toch geen David-biografie maar de verklaring van de geschiedenis van God met Zijn „beminde”, die in zijn koningschap type van zijn Heer mocht zijn. „Maar meer ook niet”. (blz. 13). Weer een deeltje van een onmisbare serie!

Hoorn

J.S.

ERNST JENNI, *Die politischen Voraussagen der Propheten* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 29). Zwingli-Verlag, Zürich 1956. 118 blz., brosch. f 14.—.

Een goed geschreven, boeiend geschrift. Eerst wordt het centrale onderwerp van het profetisme geponeerd („Eschatologische Weissagung vom Kommen des richtenden und lebensschaffenden Herrn”), om dan met deze achtergrond het probleem van niet-eschatologische, politieke of historische voorspellingen naar voren te brengen. Het détailonderzoek naar de vraag, welke plaatsen hiervoor in aanmerking komen en de behandeling der teksten is secuur; de schrijver maakt gebruik van tal van commentaren zonder daarin te verdrinken. De uitkomst is verrassend: meestal zijn concreet-historische voorspellingen uit de tweede hand; ook de vraag naar de vervulling van zulke verwachtingen is niet de profeten zelf, maar hun discipelen eigen. Een speciale voorspelling van een profeet komt niet voort uit interesse in de politieke toekomst, maar uit het handelen van Jahwe ten oordeel of heil. Alleen van hier uit mag dan ook naar de vervulling der voorspellingen gevraagd worden. Het lijkt ons, dat Jenni te weinig gelet heeft op het karakter van *teken* ('oth) van de door hem gebezigde plaatsen. Het onderscheid tussen „profaanhistorische” en „eschatologische” verwachtingen is niet helemaal juist. Zo moet er bij de profetieën over Cyrus en de voorspelling aan Zerubabel gesproken worden van een „aktualiserende Eschatologie”, aangezien hier de gebezigde onderscheiding niet helemaal van toepassing is. Het gebruik van het woord eschatologie met de schakeringen die Vriezen daaraan gaf (Suppl. Vet. Test. I, 1953) maakt het betoog van Jenni niet helderder. Ondanks deze kleine tekortkomingen betekent dit boek een goede stap vooruit in het verstaan van de profeten en hun politiek spreken.

Basel

TH. MIDDENDORP

DR. W. H. GISPEN: *De wijze in Israël*. J. H. Kok N.V. Kampen 1956 f 0.95.

De conclusie van deze rectorale oratie is, dat in de tijd van Hizkia de wijze in Israël een beroep maakte van zijn onderwijzende taak en het formuleren en doorgeven van chokma. Hoewel, volgens de schrijver een slechts vermoedelijke conclusie. De indruk is, na overweging van alle O.T. gegevens in vergelijking met die uit de landen rond Israël, dat zo langzaamaan er zich een wijzen-stand heeft ontwikkeld die uitliep op de Joodse Rabbi, die ook dikwijls weer een ander beroep naast dit werk beoefende.

Kampen

G. W. DE J.

DR. H. MULDER: *Dienaren van de Koning*. J. H. Kok N.V. Kampen 1956
169 blz. geb. f 5.75.

Dr. Mulder bespreekt de figuren Joh. de Doper, Maria, Jozef en de twaalf discipelen in hun relatie tot Christus, dus hun heilshistorische plaats. Zo is er een zeer leesbare studie ontstaan met een aantal de aandacht treffende opmerkingen. B.v. dat de 12 discipelen van Jezus allen eerst discipelen van Joh. de Doper zijn geweest.

Er is nogal wat „polemiëk” met de R.k. zienswijze, omdat de bijbelse gegevens over Maria, Petrus e.a. tot verschillende exegese aanleiding hebben gegeven.

Over sommige figuren had misschien korter geschreven kunnen worden. Judas Ischkarïot wordt nogal uitvoerig beschreven, terwijl niets opmerkelijks wordt weergegeven in ’t refereren van de bijbelse indelingen.

Kampen

G. W. DE J.

W. LEENDERTZ, *Gods woord in mensenhanden*. De erven F. Bohn N.V.,
Haarlem 1956. 99 blz., gebonden f 4.90.

„Hier in dit boekje wordt religieus gepiekerd door een mens, die ’t om het Woord Gods te doen is – misschien helpt ’t ook een ander, die niet direct ’t zij positief of negatief al klaar is, want zo iemand hoeft niet meer naar een ander te luisteren. Hij weet ’t al, heeft de oplossing in zijn zak en wat kan hem die ander schelen, die nog pas aan het begin is. Bij de wezenlijke levensvragen, waarvoor ieder mens komt te staan – en hier gaat het om de verhouding van God en mens, of wij te weten kunnen komen en verstaan kunnen wat God de mens zeggen wil – moet ieder altijd weer bij de aanvang beginnen” (13). Dat is „het geschreven woord”, want het normale middel van Gods openbaring is de bijbel, die je in je eigen kerk hoort. Maar die is al een *tweede taal*, toont al de sporen van mensenhanden; en in mensenhanden ontsnapt zo gemakkelijk de geest en houden we ons vast aan de letter. De *eerste taal*? Och, deze schrijver spreekt niet zo gauw over het Woord Gods, en zeker niet over „verkondigen aan de wereld” of over „apostolaat”. Zijn milde kritiek op dat punt is scherp genoeg, maar veronderstelt enig gevoel voor humor. En of we dat hebben? Dit is een bedachtzaam boekje, eenvoudig, lenig geschreven, onbaatzuchtig, afkerig van te systematische dogmatiek, die zijn eigen religieuze moment vergeet, en de spanning met tegenstrijdige elementen van even goede komaf niet uithoudt. Want de *derde taal*, verkondiging en bezinning, moet aan de aard van eerste en tweede trouw blijven: beweeglijk, aan de situatie gebonden, telkens bereid ook „en toch” te zeggen.

Warmond

J.S.S.

WERNER JAEGER: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*.
II. Band. Zweite Auflage. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1954. VIII, 418
S. Ganzl. DM 14.80.

In *Vox Theologica* XXVI : 3 (jan. 1956) werd het eerste deel van dit meesterwerk van Werner Jaeger aangekondigd en (kort) besproken. Ook van het tweede deel verscheen inmiddels in 1954 een herdruk, die nu voor ons ligt. – Op de grens van beide delen staat het jaartal 404, het donkere jaar van de definitieve nederlaag van Athene in de strijd tegen Sparta, die tegelijk een nederlaag was van de op de gelijkheid (τοῖσον) der burgers gerichte democratie. Echter: ook na de nederlaag blijft Athene trouw aan het ideaal van Polis en *paideia* uit de Gouden Eeuw, maar de *paideia* wordt wezenlijk verdiept door Socrates en – op zijn voetspoor – Plato.

Aan deze beide groten uit de geschiedenis van de antieke filosofie is Deel II van *Paideia* geheel gewijd (de analyse van Plato’s oeuvre bestrijkt zelfs nog een gedeelte van Deel III) – met uitzondering van het eerste hoofdstuk, dat handelt over de *Paideia* in de medische „wetenschap” en *τεχνη* van hun tijd. De figuur van Socrates – voorzover die bereiken is door de vaak tegenstrijdige interpretaties van Xenophons *Memorabilia*, Plato’s dialogen enz. heen en met uitschakeling van Aristoteles’ onbetrouwbare informaties – Jaeger zoekt een middenweg tussen de Socrates-interpretaties van Heinrich Maier en A. E. Taylor – wordt met grote liefde getekend, zijn eigenaardige „dialogische” *Paideia* met zijn elementen van

„vermaning” en *ἔλεγχος* wordt met grote deskundigheid beschreven. — Van Plato bespreekt Jaeger enkele bekende dialogen, eerst de kleinere uit de 90er jaren (Apologie, Euthyphron, Charmides), dan achtereenvolgens Protagoras, Gorgias, Meno, Symposium en Politeia (de laatste zeer uitvoerig). Revolutionair is Jaegers Plato-interpretatie geenszins, wel geeft hij een afgerond en gesloten beeld van Plato als opvoeder in de Griekse wereld van de vierde eeuw v. Chr. en van zijn gedachten over de Paideia, die werden ontwikkeld in de strijd tegen de Sofistiek, die b.v. in de Protagoras met grote felheid wordt gevoerd. En ook laat Jaeger m.i. overtuigend zien, hoe logisch de weg is die begint bij de Apologie en leidt tot de Politeia.

Het hoofdstuk over Plato heb ik met grote en stijgende bewondering gelezen, dat over Socrates heeft mij minder overtuigd. Men kan Jaeger niet verwijten, dat hij geen kennis heeft genomen van de gedachten over Socrates, die Kierkegaard ontwikkelt in zijn dissertatie *Om Begrebet Ironi* en ook in zijn latere werken, maar dat leidt m.i. tot een miskennis van de ironie als element (grondvorm?) van de Socratische Paideia. Daardoor — en ook doordat de schrijver méér vertrouwen aan Xenophons Memorabilia schenkt dan mij verantwoord lijkt te zijn — ontstaat een te weinig vragende, te weinig ironische, te „moralistische” en xenophontische Socrates. Daarmee wordt dan het geheel eigen karakter van Socrates’ dialogische Paideia en van zijn (vragend) gezag te weinig onderkend. Dit uit te werken zou meer ruimte vragen dan de Redactie-secretaris bereid is mij ter beschikking te stellen. Om dezelfde reden is het mij niet mogelijk in te gaan op de vergelijking, die Werner Jaeger maakt tussen de Socratische Paideia en de religie van Jezus van Nazareth. Niettemin, dit is een gróót werk: en „jedes neue christliche Zeitalter hat sich in eigener Weise mit der antiken Idee von Mensch und Gott auseinander-gesetzt” (S. 60). Moge dat ook nu gebeuren, wanneer dit althans een „christliches Zeitalter” is — en zelfs, wanneer het dat niet is.

Rotterdam

J.S.W.

PAUL FRIEDLÄNDER: *Platon, Band II: Die Platonischen Schriften, erste Periode*. Zweite erweiterte und verbesserte Ausgabe. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1957. 335 S. Ganzl. DM 32.—.

De herdruk van het eerste deel van deze Plato-studie verscheen in 1954 en werd besproken in *Vox Theologica* XXV: 5 (mei '55). Dat deel gaf een systematisch overzicht van de hoofdmomenten van de Platonische filosofie: als aanvulling daarop brengen de delen II en III een systematische analyse van de Platonische dialogen, waarbij deel II de dialogen uit de eerste periode behandelt. Friedländer volgt bij zijn studie niet het schema van de (overigens onzekere) chronologie, maar heeft de dialogen in vier groepen gerangschikt. De eerste groep — die van de „aporetische definitiedialogen” — omvat Protagoras, Laches, Thrasymachos (= Politeia I), Charmides, Euthyphron, Lysis en Hippias Maior. Dan volgt een groep van kleine dialogen, die niet onder (1) kunnen worden gerangschikt en in de aanvang van Plato's oeuvre thuishoren: Hipparchos, Ion, Hippias Minor en Theages. In de derde groep vallen de Apologie, Kriton, Euthydemos, Kratylos en Menexenos, in de vierde ten slotte — Friedländer geeft deze groep de titel: „Der Logos kommt zum Stehen” — Alkibiades Maior, Georgias en Menon. Bij ieder hoofdstuk is een aantal aantekeningen gevoegd, die een indruk geven van de zeer grote acribie, waarmee Friedländer zijn werk heeft verricht; een zaak-register maakt het mogelijk om zonder veel moeite na te gaan, waar in de Platonische dialogen over bepaalde onderwerpen gesproken wordt. Naar zijn opzet heeft dit boek dus veel van een Inleiding in de zin van de O.T.ische of N.T.ische inleidingswetenschap. Er zullen dus wel mensen zijn, die het boek vervelend vinden en weinig belangrijk: voor een waarlijk grondige studie van de Platonische dialogen is het echter onmisbaar. De vraag is maar, of deze studie zelf onmisbaar is voor wie met enige bewustheid in onze cultuur wil leven: er zijn theologen, die dat te spoedig ontkennen

J.S.W.

PROF. DR. J. H. VAN DEN BERG: *Metabletica of leer der veranderingen*. Beginselen van een historische psychologie. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1956. 255 blz. geb.

M. E. HEIJBOER-BARBAS: *Een nieuwe visie op de jeugd uit vroeger eeuwen*. Een letterkundige studie enz. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1956. 48 blz. geb.

De enigszins bizarre titel van het boek van Prof. Van den Berg wordt verklaard door de ondertitel „leer der veranderingen” (μεταβολή). Tevens is in deze titel het programma aangegeven, dat hier wordt ontwikkeld: de schrijver keert zich tegen het „eeuwigheidskarakter der 19de-eeuwse psychologie” en wil een historische psychologie (K. Mannheim) opbouwen. De schrijver is zich blijkens blz. 22 van dit eerste deel van *Metabletica* zeer bewust van wat men hem dan ook niet moet verwijten, nml. dat zijn boek niet evenwichtig is, een hypothetisch karakter heeft (hypothetisch niet in de zin van zwevend en fictief!) en in documentatie op tal van plaatsen te kort schiet. Gedeeltelijk is dat ondervangen door het boekje van Dra M. E. HEIJBOER-BARBAS: *Een nieuwe visie op de jeugd uit vroeger eeuwen*, dat als een bijlage bij *Metabletica I* kan worden beschouwd. Mevrouw Heijboer laat overtuigend, met de stukken zien, dat het kind van vroeger (dat b.v. de gedichten van Van Alphen las) een ander is dan het kind van onze tijd, dat b.v. vlegeljaren en puberteit voor 1800 onbekende verschijnselen waren.

Niet evenwichtig, hier en daar zich-verliezend in de mist, onvolledig van documentatie, niettemin hypothetisch, d.w.z. dienend tot ὑποθέσις en grondslag voor verder onderzoek – de typering van het boek lijkt mij juist te zijn, waarbij ik aanneem, dat voortgezette studie van de historische psychologie niet alleen lacunes zal aanvullen, maar ook misvattingen zal rechtzetten (b.v. waar het gaat om de psychologische benadering van het wonder, die ik niet goed kan „plaatsen” in het kader van deze historische psychologie).

Het wil mij voorkomen, dat het eerste deel van het boek (tevens het grootste) overtuigend is. Uitgaande van het door Mevrouw Heijboer gedocumenteerde feit, dat het kind-zijn metabletisch is (d.w.z. anders was in de tijd van Montaigne en John Locke dan in de 20ste eeuw) laat Prof. Van den Berg zien, dat dit een consequentie is van de wijzigingen in de volwassenheid, het man-zijn en vrouw-zijn, waarvan we getuige zijn (geweest). Dat op zichzelf is geen nieuws voor wie enigszins thuis is in ethnologische, sociologische en cultuur-historische literatuur – de analyse van de veranderingen en hun existentiële en psychische consequenties is echter zeer waardevol. De schrijver laat zien, hoe de polyvalentie van de moderne cultuur, d.w.z. het botsen van verschillende culturele vormsystemen, de onzichtbaarheid van de volwassenheid en het volwassen ontwerp van de zgn. werkelijkheid drempels zijn op de weg van het kind, die vroeger niet bestonden. Daarbij worden b.v. over de beroepskeuze dingen gezegd, die het overdenken waard zijn.

Wanneer het blijkt, dat de mens in zijn mens-zijn zo afhankelijk is van heel zijn cultuur-milieu, is het dan niet voor de hand liggend de neurosenleer te herzien vanuit het gezichtspunt, dat neurosen in feite communicosen of sociosen zijn, d.w.z. niet-anatomische, niet-fysiologische stoornissen van sociogene aard? In een felle kritiek op de klassieke psycho-analyse tracht Prof. Van den Berg aan te tonen, dat neurosen inderdaad op deze wijze moeten worden verstaan, wat dan wel zijn consequenties zal hebben voor de therapie. Ik vermoed, dat dit gedeelte van *Metabletica* het meeste kritiek zal oogsten van de kant der deskundigen en ben zelf niet competent tot een kritiek. Toch: ongetwijfeld spelen in de neurotische zijnswijze sociale en culturele factoren mee (zoals reeds in de rede *Over neurotiserende factoren* van 1955 overtuigend was aangetoond), maar wordt bij de herleiding van de neurosen tot „sociosen” niet een grens overschreden, die in 1955 nog in acht genomen werd? We wachten op het spreken van de deskundigen, die niet in dogma's zijn verward – de laatsten zullen nml. met dit avontuur weinig kunnen beginnen.

Laten we het hoofdstuk over het wonder met de mantel der liefde bedekken en daarover zwijgen. De voorgaande hoofdstukken hebben genoeg te overdenken gegeven. Ze zijn bovendien geschreven door een man, die de kunst van het schrijven verstaat. Ten slotte: veelzeggend, dat een socioloog (Prof. Dr P. J. Bouman) dit boek van een psycholoog besprak in de Theologische Aetherleergang. Een integratie van sociologie en psychologie, zoals in *Metabletica* wordt gezocht, zal wel de weg in de toekomst zijn.

Rotterdam

J. S. W.

PROF. DR. M. J. LANGEVELD: *Kind en religie*. Enige vragen voorafgaande aan een godsdienst-paedagogiek. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956. 166 blz. geb.

Reeds in het Voorwoord van zijn boek zegt Prof. Dr M. J. Langeveld zeer duidelijk, wat zijn boek niet is: het is géén handleiding voor godsdienstige opvoeding in gezin en school, maar gaat achter de vragen van opvoedings-methodiek en -techniek terug naar de pedagogische, psychologische en anthropologische vragen, die „achter” alle opvoeding liggen en wegen en grenzen der opvoeding stilzwijgend bepalen. Vragen b.v. als deze, of een mens niet zonder expliciete religieuze opvoeding toch religieus kan worden, of een religieuze resp. godsdienstige opvoeding niet zijn bedenkingen heeft enz. Prof. Langeveld bespreekt deze vragen op zeldzaam heldere wijze vanuit de psychologische inzichten, die de fenomenologie ons (heeft) verschaft, zonder echter over de wijsgerige en psychologische achtergronden van zijn denken véél te zeggen. – Consequent wordt afgerekend met het onhistorisch denken, dat achter de constructie van een zgn. „natuurlijke religie” ligt: de menselijke „mogelijkheid tot het religieuze” (d.w.z. tot een op eenheid, zinvolheid en geborgenheid gerichte houding tegenover de wereld) wordt steeds gerealiseerd binnen het kader van in de traditie gegeven culturele vormsystemen, c.q. van één vormsysteem, wanneer het om een „gesloten” wereld gaat – de mens immers, en ook het kind, staat niet los van zijn wereld! – Zeer belangrijk is m.i. wat Prof. Langeveld zegt over de behoefte van kleine kinderen aan een gesloten, veilige wereld, waarin alles „ten goede” is, en over het recht van de oudere kinderen tot twijfelen en afwijzen en zelf-vorming, waarbij véél afhangt van het beeld van het mens-zijn in de wereld, dat het kind bewust of onbewust wordt aangereikt. Niet minder belangrijk zijn – dacht ik – de passages over de „echtheid” van de opvoeder in zijn geloof en in de vormen, waarin dat geloof wordt geleefd. „Wil de echtheid de traditie levend stichten in een jongere generatie, dan moeten we het kind volop gelegenheid geven echt te blijven of te worden. Dat kan alléén als het kind zijn eigen ervaringskansen krijgt in een „wachtruimte”, die bij alle echt persoonlijke gevormdheid door de personen der opvoeders, de grootste waarde hecht aan één levenstrekk van de mens: dat hij zich ontwikkelt door wat hij zelf ontdekt. De transparantie der opvoeders is hier van het grootste belang. Soms echter is die transparantie optimaal: men kijkt er door heen en ziet . . . niets.” (blz. 81). – Ik zou willen doorgaan niet alleen met citeren, maar ook met het doordenken van de functie van de Kerk in de opvoeding (wat bij Prof. Langeveld terecht niet ter sprake komt), maar de ruimte . . . Een formele opmerking: wanneer de schrijver – ik dacht: terecht – onderscheidt tussen religie en geloof (ongeveer op de wijze, waarop Prof. Dr. H. C. Rümke dat heeft gedaan), waarom noemt hij zijn boek dan: kind en religie? En een méér dan formele vraag: zou het niet goed zijn het verschil tussen religieuze en godsdienstige opvoeding bij een stellig komende herdruk duidelijker uit te werken? Ten slotte: het is m.i. te hóóg gegrepen, wanneer Prof. Langeveld zegt „dat een ander de konsekwenties niet hoeft te dragen van onze daden, dat wil dus o.a. zeggen: het kind dat zelf de konsekwentie is van onze daden, moet door de ouders ontslagen worden van de konsekwenties dier konsekwentie . . .” (blz. 152) Als dat eens waar zou zijn..

Rotterdam

J.S.W.

DR. A. L. JANSE DE JONGE: *De mens in zijn verhoudingen*. Hoofdstukken uit de de phaenomenologische psychologie. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956. 219 blz. geb. f 9.90.

Ongeveer gelijktijdig met het hierboven besproken boek verscheen in dezelfde Bijleveld-serie het boek van Dr A. L. Janse de Jonge over *De mens in zijn verhoudingen*. Ik heb het boek met véél interesse gelezen, niet omdat hier veel nieuws zou worden gezegd – want dat is niet het geval – maar omdat het een vrijwel volledige Kroniek is van wat de laatste 25 à 30 jaar op het gebied van de (fenomenologische) anthropologie en psychologie is verschenen. De auteur, wiens dissertatie reeds was gewijd aan menselijke verhoudingen (de titel luidt: *De Ik-Gij-verhouding en de Ik-zelf-verhouding in de neurotische zijnswijze*) is medicus – dat betekent, dat hij ook hier aan pathologische verschijnselen meer aandacht geeft dan de meeste fenomenologen doen. – In de inleiding van zijn boek geeft Dr Janse de Jonge enig inzicht in zijn opvattingen omtrent de waarde en de grenzen van

de fenomenologische methode in de psychologie, in aansluiting aan de ontwikkeling van Binswangers gedachten op dit terrein. Enig inzicht: enkele vraagtekens blijven staan ook na aandachtige overweging. Als proeve van structurele fenomenologie of „structuur-analyse” beschrijft Dr Janse de Jonge dan de mens in zijn verhoudingen: de Ik-Zelf-verhouding, de Ik-Gij-verhouding, de verhouding tot de eigen persoon (Personalisatie), de verhouding tot de werkelijkheid (Realisatie), de verhouding tot het eigen lichaam (Incarnatie). Enkele grepen uit de materiële fenomenologie worden behandeld onder de titel Belevings-dualiteiten: echt en onecht, vreemd en eigen, binnen en buiten. In dit laatste gedeelte komt het interesse van de auteur voor de pathologische verschijnselen het duidelijkst uit. Enkele critische opmerkingen:

1. In materiële opzicht valt niet veel te zeggen: het boek is voor 90% een goed, degelijk referaat, dat een helder inzicht geeft in de psychologische problematiek van deze tijd. Hier en daar is een onzuivere interpretatie binnengeslopen (b.v. waar het gaat om de „mogelijke existentie” bij Karl Jaspers, vgl. blz. 27), maar dat zijn kleinigheden.

2. Ernstiger is, dat het boek tamelijk slordig van compositie is, met name in het eerste hoofdstuk over de Ik-Zelf-verhouding. Op blz. 28 geeft de schrijver een uitvoerig citaat uit L. van der Horst: *Psychopathologie en mensbeschouwing* – op blz. 35 keert hetzelfde citaat in een analoge context terug. Hetzelfde gebeurt met W. James *Principles of psychology*, dat op blz. 25v wordt gerefereerd en op blz. 41v. weer ter sprake komt.

3. Zeer bedenkelijk lijkt mij te zijn dat, waar Dr Janse de Jonge achter zijn boeken wegkomt – ophoudt chroniqueur te zijn – niet de psycholoog c.q. psychopatholoog, maar de gelovige Calvinist voor ons staat. Dat is b.v. het geval in de kritiek op C.G. Jung (blz. 46vv.), die een zuiver dogmatische argumentatie laat zien. Ik dacht, dat men voorzichtig moet zijn met het verwijt van grens-overschrijding (blz. 50), wanneer men zo . . . de grenzen overschrijdt.

Rotterdam

J. S. W.

RECHERCHES SUR LA FAMILLE, Vol. I. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),
Tubingen 1956. XI + 287 p. Brosch. DM 18.—, Leinw. DM 22.—

In Juni 1954 werd in het UNESCO-Institut für Sozialwissenschaften te Keulen een samenspreking gehouden tussen sociologen uit verschillende landen over „Die Stellung der Familie im sozialen Wandel”. De op deze samenspreking besproken onderwerpen liggen nu uitgewerkt en gebundeld voor ons in een aantal kleine en grotere artikelen. Bij ieder artikel wordt een résumé gegeven in het Frans, Duits en Engels. Omdat geen uitgever bereid was het geheel drie-talig uit te geven. Sommige artikelen geven rekenschap van de methodiek van het sociologisch onderzoek van het gezin, andere plaatsen het thema in het kader van de sociale structuur b.v. van de Amerikaanse stedelijke samenleving of de Nederlandse plattelands-samenleving, een aantal ten slotte geeft resultaten van sociografisch-sociologische onderzoeken in verschillende sociale milieus. De laatste groep van artikelen laat zien hoe grote verschillen in sociale structuur er zijn bij geografisch geringe afstanden, terwijl toch anderzijds een grote gelijkvormigheid van cultuurtendenzen opvalt – en hoe onmogelijk het is te spreken over HET gezin als was het een vast-staande grootheid, ontheven aan de geschiedenis. Het is niet mogelijk hier een grondige bespreking te geven van de verschillende bijdragen in deze belangrijke bundel van sociologische onderzoeken: de beperking tot een overzicht van de inhoud is een harde noodzaak. RECHERCHES SUR LA FAMILLE heeft dan de volgende studies:

1. Verenigde Staten. W. F. Ogburn (Chicago): *Why the family is changing*; E. W. Burgess (Chicago): *Companionship Marriage in the United States*; E. W. Burgess (Chicago): *Crucial problems in Family Research*.

2. Engeland. Elisabeth Bott (London): *A study of ordinary families*.

3. Duitsland. G. Baumert (Bad Godesberg): *Methoden und Resultate einer Untersuchung deutscher Nachkriegsfamilien*; R. König (Köln): *Probleme der Berufswahl von Mädchen aus unvollständigen Familien*; G. Wurzbacher (Hannover): *Beiträge zur gegenwärtigen Verfassung und Entwicklung der westdeutschen Landfamilie*.

4. Frankrijk. P. Chombart de Lauwe (Paris): *La naissance des aspirations à des formes nouvelles de la famille*.

5. België. A. Doucy (Bruxelles): *Buts et méthodes d'une enquête sociologique dans le Brabant Wallon*; Jean Morsa (Bruxelles): *Notes sur la famille dans une localité du Brabant Wallon*.

6. Nederland. C. D. Saal (Groningen): *Causes of the delay in Western European family research and some notes on the investigation of the Dutch rural family*.

7. Zweden. B. Hansen (Stockholm): *Dimensions of primary group structure in Sweden*; B. G. Rundblad: *Family and Urbanization*.

8. Egypte. M. K. Nahas (Cairo): *Married life in Iraq*.

Zeer belangrijk leek mij o.m. het programma voor verdere studie, dat E. W. Burgess ontwikkelt in zijn bijdrage: *Crucial problems in family research*. Inmiddels heeft de ontmoeting te Keulen-1954 zijn voortzetting gekregen in een samenspreking te Sèvres in 1955. De rapporten daarvan zullen in 1957 verschijnen en zullen stellig evenzeer de aandacht waard zijn – ook voor theologen! – als de *Recherches sur la famille* van 1954. Het is nml. niet te vermijden, dat bepaalde wijzigingen in de interrelatie tussen gezin en gemeenschap, veranderingen in de „functie” van het gezin en de verhoudingen tussen ouders en kinderen enz. hun weerslag hebben op de vormen van het pastoraat en apostolaat.

Rotterdam

J.S.W.

PROF. DR. C. A. VAN PEURSEN, *Lichaam-ziel-geest*, De mens als oriëntatie vanuit zijn wereld, Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956, 166 blz., geb. f 6.90.

Op de hem eigen duidelijke, bijna gemakkelijke manier behandelt Prof. van Peursen in dit deel van de serie Wetenschap en Bezinning de verhouding van lichaam, ziel en geest, een thema dat zowel historisch als actueel van grote betekenis is.

Qua opzet en behandelingswijze verraadt dit boekje dat het de neerslag is van een reeks colleges, met alle voordelen en nadelen daaraan verbonden. Men krijgt een heldere kijk op de uiteenlopende wijzen waarop men in de loop der eeuwen over de verhouding van lichaam, ziel en geest heeft nagedacht (Descartes, Plato, Feuerbach, Berkeley, het primitieve, archaische en bijbelse denken, Aristoteles, verschillende moderne anthropologen), waarbij de schrijver voortdurend kritische vragen stelt, terwijl hij in de laatste hoofdstukken tegelijk samenvat en afrondt én zijn eigen visie naar voren brengt. De didactische waarde van het systematiserend-historische overzicht staat buiten kijf; men zal niet licht een ander boek vinden dat de lezer in zo beknopt bestek op zo duidelijke wijze wegwijst maakt in een zo gecompliceerde materie. Duidelijke noten en een opgave van oriënterende literatuur aan het eind van ieder hoofdstuk verhogen deze waarde.

Het bezwaar is echter dat de persoonlijk-actuele probleembehandeling enigszins weggeschoven lijkt achter het descriptieve en refererende. Het zou mij liever zijn geweest wanneer de bestaande opvattingen vanuit een meer geprononceerde persoonlijke aanpak aan de orde waren gesteld, inplaats van omgekeerd. Het historisch-descriptieve zou daarbij wellicht aan overzichtelijkheid hebben verloren – en daarmee misschien aan didactische waarde – maar het geheel zou stellig stimulerender zijn geweest, de lezer wezenlijker betreffend bij de buitengewoon urgente en directe vragen die hier aan de orde zijn. Deze kritiek is echter in zoverre onzakelijk als zij aan de schrijver waarschijnlijk een andere bedoeling toedicht dan die waardoor de opzet van zijn boek werd bepaald. En binnen het kader van die opzet biedt het boek ongetwijfeld zéér veel.

Groningen

A.J.N.

DR. F. DE GRAAFF, *Het europese nihilisme*, Over de achtergronden van de westerse cultuurcrisis, Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1956, 195 blz.

Er spreekt uit dit boek zoveel bezorgdheid en zoveel gretigheid om iets steekhoudends te beweren, dat ik er niet zonder moeite toe kom het een allervreemdsoortigst wanproduct te noemen. Toch is het dat zeer bepaald. Het is bijna niet te geloven dat iemand in een schijnbaar diepzinnige en quasi-systematische vorm

een dergelijke wonderlijke verzameling van rammelende gemeenplaatsen en dolzinnige beweringen bijeen heeft weten te brengen; wanneer men zich een caricatuur voorstelt van de meest aanvechtbare zijden van het werk van iemand als Schubart, dan heeft men waarschijnlijk ongeveer een beeld van hetgeen men in dit – keurig uitgegeven! – boekje voorgeschoteld krijgt.

Het zij aan de liefhebber van curiosa overgelaten de juistheid van deze beoordeling te verifiëren. Uiteindelijk voel ik mij na lezing van dit boek alleen maar verdrietig: wat kennelijk als hartekreet bedoeld is blijkt niet meer dan een verzameling „kreten” te zijn, waarmee Dr. de Graaff ons beslist geen achtergronden maar wel een navrant staaltje van „de westerse cultuurcrisis” laat zien.

Groningen

A. J. N.

DS. H. VOLLENHOVEN: *Evangelisch commando. Moderne strategie I. Onze omgang met de buitenkerkelijke naaste in de jongerenwereld.* J. H. Kok N.V. Kampen 1956. 136 blz. geb. f 4.95.

Een van de mensen die als student reeds behoorde tot de leidende figuren in de landelijke beweging, van gemengde gereformeerde en hervormde origine „Jeugd en Evangelie” beschrijft in dit boek de groei en ontwikkeling en vooral de geestelijke achtergrond, van waaruit het werk gebeurt, van J. en E. Het is een fris en met durf geschreven boek geworden. De fantasie en expansieve kracht die deze missionaire beweging sinds haar oprichting in 1945 kenmerkt is hier niet gefixeerd in een bezinning op het tot nu toe bereikte. Wie eens even genoeg heeft van alle zwaarwichtige betogen over het apostolaat moet dit boek van Ds V. eens ter hand nemen en er mee aan het werk gaan. Want dat is tenslotte zijn bedoeling! Daarom reikt het belang van deze oproep, dit evangelisch commando, ook verder dan tot de eigen kringen van medewerkers. Op de inhoud kunnen we hier niet verder ingaan en onze geringe kritiek schorten we op tot na het verschijnen van het tweede deel. De schrijver geeft er in ieder geval blijk van goed op de hoogte te zijn van de huidige discussie over deze onderwerpen. Hij is vele van zijn gesprekspartners in ieder geval in zoverre voor dat hier niet alleen vanuit de studeerkamer maar ook vanuit de praktijk wordt geschreven. Methodes van werken werden overgenomen o.a. uit de N.C.S.V. en C.G.B. maar voor het eigen doel omgebouwd en vernieuwd. Prof. Bavinck schreef een ten geleide. Dit eerste deel „Moderne strategie”, werd op werkelijk voortreffelijke wijze uitgegeven.

We zijn benieuwd naar de inhoud van deel II: „In actieve dienst”.

Amsterdam

J. S.

THIJS BOOY: *Een Stille Omwenteling. Het Gereformeerde leven in onze jeugd.* W. ten Have N.V. Amsterdam 1956 302 blz. geb. f 10.90.

Iemand heeft dit boek van Th. Booy getypeerd als „zomaar een menselijk boek”. Wanneer men deze poging tot een karakteristiek van het veranderde gereformeerde leven van de laatste tien jaar anders leest, gaat men zich ergeren, vervelen of luid juichen. Tot elke reactie geeft het boek aanleiding. Er wordt uitdagend in geschreven, er worden te veel namen genoemd, stellig ook zonder begrip, de veranderingen in de Geref. Kerk worden nagegaan en het is goed dat men dat nog eens kan overlezen.

Zo wil het boek een oproep inhouden, een gewoon menselijk appél. Daar behoort men sympathiek tegenover te staan. En daarnaar behoort men te luisteren.

Kampen

G. W. DE J.

DR. J. KLOEK: *De verhouding van geloof en medische wetenschap.* Erven J. Bijleveld Utrecht 1956 62 blz. ing. f 1.90. Serie: Verkenningen.

Hoe veel theologische studenten verlaten de universiteit, terwijl ze net zo goed alleen naar een seminarie hadden kunnen gaan, omdat zij aan een werkelijk gesprek met een toekomstig medicus, psycholoog of jurist (om maar dicht bij huis te blijven) niet zijn toegekomen? Dit stel ik voorop, want ik weet maar al te goed dat het lezen van dit boekje van Dr. Kloek iemand kan doen denken”: Nu weet ik

het! Het ontslaat me van de plicht tot een gesprek". En de theoloog zelf? Hij vraagt als hij de kans krijgt minstens de kennis van de halve Bijbel, de hele Catechismus, en nog tal van populaire theologische boekjes van zijn gelovige collega medicus! Laten we daarom dit ene populaire medische boekje maar lezen! De neiging recensenten eigen om boeken vervelend te maken door het uitspreken van hun kritiek wil ik onderdrukken. Mijn vragen zochten hun uitweg in een grondig gesprek met een medica van de S.U., die ik het boekje liet lezen.

Wie deze verkenning zelf eens heeft meegemaakt komt waarschijnlijk later wel eens tot een bredere oriëntatie in dikker boeken, van een Tournier, Faber, Van der Horst, Van der Berg, of wie ook.

Het valt mij altijd weer op dat veel medici zo duidelijk en zonder omhaal van woorden kunnen schrijven!

Men make door het lezen in beginsel deze uitlating op blz. 13 tot een onmogelijkheid voor de toekomst:" Voor mij is de vraag niet of arts en geestelijk verzorger heden ten dage in hechte samenwerking kunnen treden; uitzonderingen daar-gelaten, acht ik dit volslagen onmogelijk". Santé bij het lezen en luisteren!

Amsterdam

J.S.

DR. W. F. GOLTERMAN: *Eén Heer, één Kerk*. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1956 218. Geb. f 7.90.

Om verschillende redenen kan men verheugd zijn over het verschijnen van dit boek van de studiesecretaris van de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland. Eigenlijk gezegd zat iedereen te springen om een zakelijke, beknopte en stimulerende, éénvoudige maar niet al te oppervlakkige weergave van wat in de kerkelijke oecumenische lichamen en in verband daarmee sinds 1948 is gebeurd. Het boek van de vorige studiesecretaris van de raad Dr. H. van der Linde „De eerste steen gelegd" was uitverkocht. Een herdruk was niet mogelijk. Zo gaat dat met eerste stenen! Dit boek voorziet dus, om het voor de variatie eens zo te zeggen, in een Nederlandse behoefte! Studenten die geen colleges in de „oecumenica" krijgen moeten het vooral lezen. Hoewel: wie een beetje intensief heeft meegeleefd, weet al wel heel wat van wat ons hier geboden wordt. Hij heeft het alleen niet zo overzichtelijk bij elkaar. Overbodig is echter zeker de tweede helft van Dr Goltermans geschrift niet. De schrijver werkt daar een aantal problemen op grond van bijbelse gegevens uit, niet vanuit confessies of traditie, en levert hiermee een goede bijdrage tot het leren voeren van het kerkelijk gesprek. Dit lijkt me trouwens de enige juiste methode om ooit te komen tot een min of meer „oecumenische theologie". Elke poging om een bijdrage te leveren zal men moeten toeuichen. Vaak zijn echter de resultaten niet evenredig aan de er aan bestede moeite. Dit grondlegend werk, dat in elk land moet gebeuren, is beslist noodzakelijk wil de oecumenische beweging niet een ballonnetje worden dat ergens boven in het schip van de kerk blijft hangen. Iets zweverigs waar niemand bij kan. Gemist heb ik bij de overigens uitstekende literatuuropgave het noemen van het boek van C. van der Waal „Synthese of Antithese". Niet dat ik dat zo erg vind, maar ik had graag iets meer vernomen over de felle tegenstand tegen de oecumenische beweging uit kringen waar zelfs de gedachte aan al of niet meedoen contrabande is. Ook had ik graag voor de lezers die verder willen, expliciet wat tijdschriften genoemd gezien. Karakteristiek voor auteur en boek is het distantie nemen van de institutionele pompa. Dit maakt het werk niet onnodig zwaarwichtig, terwijl anderzijds het werkelijk indrukwekkende van de oecumenische beweging in bijna evangelische eenvoud onder woorden wordt gebracht. Waarschijnlijk hebben we dit te danken aan de zich werkelijk in het boek niet verloochenende kerkelijke herkomst van de schrijver. We hadden anders immers zeker niet de paragraaf over de functie van de „ondogmatische" groepen in de wereldraad gekregen. Nog minder het visioen (of is het een luchtspiegeling?) van één evangelische kerk in Nederland, waarbij de schrijver nog wel zoveel met beide benen op de grond blijft staan dat hij nog evenwel, een pagina lang, op de lange tenen van de aanhangers van de volkskerkgedachte trapt. Op pag. 23 zit een foutje; Dr H. Kraemer was geen taalgeleerde van het Ned. Zendingsgenootschap (dan altijd nog zendelingsgenootschap), maar van het N.B.G.

Men moet zoeken naar de karikaturen in de soms gedurfde tekeningen van de sneltekenaar Dr Golterman. Dat ik ze toch vond, pleit voor zijn schets van de oecumenische beweging. Want wie lacht niet als hij zich zelf beziet?

Hoorn

J.S.

EVANGELISCHES KIRCHEN-LEXIKON. *Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber, 12./13. Lieferung (Sp. 1409-1736). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o.J. (1956). 164 S. Brosch DM 12.80.

Met de afleveringen 12./13. is het eerste deel van het EKL (dat een omvang zal krijgen van drie delen en van \pm 35 afleveringen) klaar. Deze afleveringen brengen de trefwoorden *Furcht-Gwalther*. Voor het karakter van dit Lexikon verwijzen we naar de bespreking van vroeger verschenen afleveringen in *Vox Theologica*. Ook deze afleveringen versterken de indruk, dat de Redactie zijn werk zeer grondig en consciëntieus (heeft) verricht en over een staf van zeer deskundige medewerkers beschikt: dat er niettemin wel eens minder sterke artikelen zijn opgenomen is begrijpelijk en doet aan de waarde van dit Lexikon weinig af. – Nu ook van de „klassieke” R.G.G. een herdruk gaat verschijnen zou een vergelijking tussen dat handboek en het E.K.L. interessant zijn – evenzeer trouwens een vergelijking van de nieuwe R.G.G. met de vroegere! – waarbij de namen reeds een bepaalde tendentie aangeven. In de titel van het E.K.L. komt twee keer het woord *Kirche* c.q. *kirchlich* voor, de R.G.G. doorkruist het terrein van de *Religion*: overigens is dat niet meer dan een tendentie, want het E.K.L. geeft bij tal van trefwoorden ook een overzicht van het godsdienst-historisch materiaal, terwijl de R.G.G. in de *Gegenwart* ook de Kerk ontmoet. Toch vertoont het E.K.L. daardoor een sterkere confessionele gebondenheid, die overigens een grote aandacht voor de Oecumene niet uitsluit: daarop wordt in het bij deze afleveringen gevoegde voorwoord nog eens gewezen – het was trouwens de aandachtige lezer al duidelijk geworden.

Rotterdam

J.S.W.

Ingekomen boeken

C. AALDERS: *Onze Vader*. Over het volmaakte gebed. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam z.j. (1957). 119 blz. geb. f 4.90.

DR W. BANNING: *Maatschappij, Kerk en Evangelie in drie perioden der Europese geschiedenis*. Een sociologische studie. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1957. 195 blz. geb. f 8.50.

DR H. BERGEMA: *Universaliteit en eigen kring in de missiologie*. Rede enz. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 39 blz. ing. f 1.50.

DR G. C. BERKOUWER: *De mens, het beeld Gods* (Dogmatische Studiën). J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 416 blz. geb. f 12.25.

DR R. BOEKE: *Divinatie, met name bij Rudolf Otto*. Fedde Dijkstra, Leeuwarden 1957. 252 blz. ing.

D. Dr. Phil. h.c. WALTER BAUER: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Fünfte, verbesserte Auflage. 2. Lieferung (ἀποπλέω-διδείρω). Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1957. 96 S. Brosch.

MARTIN BUBER: *De vraag naar de mens*. Het anthropologische probleem historisch en dialogisch ontvouwd. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1957. 146 blz. geb. f 6.90.

BIJDRAGE TOT DE HERVORMDE EREDIENST, vanwege de Studiecommissie voor het Dienstboek van de Vereniging van Vrijzinnige Hervormden in Nederland. Tweede, geheel herziene druk. Van Gorcum & Comp N.V. Assen 1956. 164 blz. geb. f 3.50.

EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von Heinz Brunotte und Otto Weber. Lieferung 18/19. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen o.J. Jede Lieferung (64 S.) DM 4.80, Doppellieferung DM 9.60.

PAUL FRIEDLÄNDER: *Platon, Band II: Die platonische Schriften. Erste Periode*. Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1957. 335 S. Ganzl. DM 32.—.

DR. W. GODDIJN, O.F.M. *Katholieke minderheid en Protestantse dominant*. Sociologische nawerking van de historische relatie tussen Katholieken en Protestanten in Nederland en in het bijzonder in de provincie Friesland. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen 1957. 289 blz. ing. f 13.50, geb. f 15.50.

HÖLDERLIN-JAHREBUCH, begründet von Friedrich Reisner und Paul Kluckhohn, Neunter Band (1955/1956). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1957. VIII, 323 S. DM 28.80.

DR R. KUITERS O.E.S.A. *Hiërarchisch Apostolaat*. Uitgave van de N.V. Mij tot Exploitatie van het Limburgsch Dagblad, Heerlen z.j. 19 blz. ing.

DR J. F. LESCRAUWAET M.S.C. *De liturgische beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief*. Een fenomenologische en kritische studie. Uitgeverij Paul Brand N.V. Bussum 1957. 257 blz. gec. f 8.90.

JOHN HENRY NEWMAN: *Proeve over de ontwikkeling van de geloofswaarheden*, vertaald door Fr Aurelius Pompen O.F.M. Uitgeverij Paul Brand N.V. Bussum 1957. 289 blz. geb. f 15.90.

ORIENTATIE (Referaten-reeks uit Remonstrantse kring) IV-VI: *De theologie van Prof. Dr G. J. Heering*. De Tijdstroom, Lochem 1957. 81 blz. geb. f 4,—, bij in tekening f 3.60.

DR J. C. SCHREUDER: *De overwinningsgedachte bij Johann Christoph Blumhardt*. Diss. enz. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 160 blz. ing. f 6.90.

DR A. SIZOO: *Augustinus. Leven en werken*. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 352 blz. geb. f 13.75.

DR A. J. VISSER: *Cynische filosofie en Christendom*. Openbare les enz. J. B. Wolters, Groningen, Djakarta 1956. 22 blz. ing. f 1.25.

DS M. E. VOILA: *Zonder toga*. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 132 blz. geb. f 4.25.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

ORIËNTATIE

Referaten-reeks uit Remonstrantse Kring

Verschenen de nummers 4, 5 en 6 in één deel

DE THEOLOGIE VAN PROF. DR. G. J. HEERING.

door Dr. P. D. Tjalsma, Prof. G. J. Sirks, Dr. H. J. Heering.

Prijs f 4.—, voor intekenaren van de gehele serie f 3.60.

Reeds eerder verschenen de nummers 1 en 2 in één deel:

Prof. G. J. Sirks: *De centrale betekenis van de Leer van de Heilige Geest.*

Prof. Dr. L. J. van Holk: *Systematische vragen inzake een Theologie van de Heilige Geest.*

Prijs f 3.—, voor intekenaren van de serie f 2.70.

Binnenkort verschijnt:

Prof. G. J. Sirks: *Jacobus Arminius-Over de verdeeldheid onder de Christenen.*

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij

„DE TIJDSTROOM” - LOCHEM.

VROUW ÉN MAN IN DE PROSTITUTIE

Een diepgaande, sociologisch-paedagogische, studie over de oorzaak van prostitutie en de middelen ter bestrijding hiervan. De auteur, DR. A. HIJMANS, de bekende arts-sexuoloog, komt tot de volgende uitspraak: Het behoort tot de taak van de Overheid deze geestelijke onvolwaardigen, die veelal voor haar gedrag en daden niet of niet ten volle verantwoordelijk gesteld kunnen worden, te beschermen zowel tegen iedere vorm van exploitatie als tegen zichzelf, alsook tegen de mannelijke component der prostitutie, de prostituant.

Evenals iedere vorm van koop en verkoop is ook prostitutie een kwestie van vraag en aanbod. Hierbij is echter de vraag primair: Wie levert voor de samenleving het meeste gevaar op, de prostituée of haar bezoekers? Wie zijn dat eigenlijk, die bezoekers? Is een belangrijk deel van hen neurotisch? Ligt perversiteit in de aard van de prostituée? Is voor haar maatschappelijke terugkeer mogelijk? Deze en meer vragen die naar voren komen bij de benadering van dit probleem, worden door de schrijver aan een diepgaande beschouwing onderworpen, ten dele op grond van onderzoekingen die in de laatste tijd verricht zijn.

Prof. Dr. G. Brillenburgh Wurth schrijft in het Gereformeerd Weekblad van 8 maart j.l.o.m.: Wij zijn op dit boek hier wat nader ingegaan. Het is geen leatuurvoor iedereen. Niet dat het te „prikkelend” zou zijn of iets dergelijks. Daar is geen sprake van. Maar omdat heel moeilijke en ingewikkelde vragen hier in het geding zijn. Aan onze predikanten, onze opvoeders der jeugd, onze medici, onze maatschappelijke werkers enz. echter zouden wij de ernstige bestudering ervan ten zeerste willen aanraden. Het verrijkt ons inzicht ongemeen.

183 pagina's, gebonden in wit-kunstlederen band, f 8.90.

In de boekhandel verkrijgbaar

UITGEVERIJ VAN KEULEN N.V.
Houtzagerssingel 76 - Den Haag

Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN STICHTING
VERENIGDE STUDENTEN IN DE
THEOLOGISCHE FACULTEITEN
IN NEDERLAND

GEWIJD AAN DE STUDIE DER
THEOLOGISCHE WETENSCHAP



VAN GORCUM / ASSEN

Redactie: Dr. J. Sperna Weiland, Red.-secr. - J. Smit Sibinga, (Leiden)
 Red.-adm. - A. J. Nijk (Groningen) - Th. P. Pol (Utrecht)
 H. Serlie (Amsterdam S.U.) - J. Slomp (Amsterdam V.U.) - G.
 W. de Jong (Kampen-a) - Ph. M. Muskens o.f.m. (Nijmegen)
 ... (Amersfoort)

Hoofdredacteur: J. M. Hoekstra, Oegstgeest.

Alle stukken voor de Redactie aan: Dr. J. Sperna Weiland,
 Voorschoterlaan 23, Rotterdam-O. Tel. 12.75.09.

Uitgevers: Van Gorcum & Comp. N.V. (G. A. Hak & Dr. H. J. Prakke)
 Brink - Assen.

A b o n n e m e n t per jrg. van 6 nrs: f 4.90, Buitenland f 5.50. Gironr. uitg. 802255

* * * * *

Inhoud:

<i>Dr. H. J. Heering</i> , Autonomie en Autoriteit	161
<i>Prof. Dr. H. Bergema</i> , Continuïteit en Discontinuïteit . . .	171
<i>Dr. J. Sperna Weiland</i> , Sprong in het Zijn	180
Boekbesprekingen	188
Ingekomen boeken	192
Van de uitgevers	192

*Autonomie en Autoriteit*¹⁾

Omstreeks '30 was er een gemeenschappelijke besturen-conferentie van N.C.S.V. en V.C.S.B. Een van de sprekers was een emeritus-hoogleraar, een kerkelijk zeer meelevend man: uit Remonstrantse rancune zal ik hem Boogerman noemen. Zijn lezing herinner ik me niet meer; wel dat daarin als Leitmotiv de met veel pathos voorgedragen term „het onmundige proletariaat” in voorkwam. Ook het resultaat van deze lezing herinner ik me: hoe de volgende ochtend, toen de spreker door Woudschoten's lanen terugliep naar zijn bus, het gebouw daverde van de leus: „Het eenheidsfront van onderop — zeg tegen Boogerman: donder op!” Dat was ongezouten taal. Die, zoals dat wel meer met ongezouten taal het geval is, wat zwak was in nuances. De hoogleraar had daarin zonder veel moeite argumenten voor zijn stelling kunnen vinden. Hoevelen hebben, in de daarop volgende jaren, tegen de heersende machten niet anders dan de kadaver-discipline van een eenheidsfront weten te stellen? Niet vele studenten overigens; althans niet in ons land. Maar waar bleef je, als je je niet aansloot?

Vanaf Adam en door alle tijden heen is de eenzaamheid een nood geweest. Maar in de veertiger en vijftiger jaren werd hij ons te meer bewust, omdat de vlucht in de massa en in de ideologie principieel was afgesneden. In de praktijk vindt die vlucht nog duizendvoudig plaats, allerlei mystificerende religieuze bewegingen bloeien, en de erotisch belooft ons wonderwat. Maar de achterdocht laat ons nooit geheel los; een achterdochtige generatie groeit onder ons op. En deze zorgt, dat van alle feesten en spanningen er een droesem van eenzaamheid bezinkt. Als de kerken volle lezingzalen willen trekken, kunnen zij (naast de dood!) geen beter thema kiezen dan de eenzaamheid.

Maar met die onstuimige leuze in Woudschoten probeerden we toch wel iets positiefs te zeggen. Wij kwamen op voor de mondigheid van anderen en van onszelf. In de jaren daarna hebben wij aan den lijve moeten ervaren, dat die mondigheid aan de nood der eenzaamheid niet ontkomt. Verloor zij daarmee echter haar waarde? Werde, integendeel, de eenzaamheid zelf daarmee niet tot iets onvervangbaars gestempeld?

De eenzaamheid als onontwijkbare nood en onvervangbare waarde. Er is al zoveel over gesproken en geschreven. Wij merken ervan in de aarzeling (en dat is nog zacht uitgedrukt) van jongeren en ouderen om toe te treden tot de kerk. Marsman klaagde dat de kernen waren gebroken, en dat niets ons bestaan meer betreft in een bezielde verband. Denis de Rougemont zocht naar een „commune mesure”. Moeten wij dus toch zoeken naar een nieuwe autoriteit? De wegen, die in oorlogs- en bezettingstijd parallel schenen te lopen, splitsten zich. De R.K. bisschoppen kwamen met hun mandement, waarin zelfs de maatschappelijke en politieke keuze aan banden werd gelegd — en het ontving A.R. bijval. Het Herderlijk Schrijven van de N.H. synode werd, naar prof. van Niftrik's typering, een preek over Galaten 5 : 1, de vrijheid van de christen. Theo-

¹ Dit artikel was bestemd voor de lustrumbundel van Quisque Suis Viribus, welke februari 1956 zou verschijnen. Doordat deze opzet niet door kon gaan, verschijnt het artikel hier.

logisch is hier nog allerlei onklaar. Het kan zijn voordeel hebben de wortels van het probleem autonomie en autoriteit na te speuren bij wie meer dan anderen daarmee in zijn brieven en leven geworsteld heeft: Bonhoeffer.

Vrijheid, zelfstandigheid, autonomie, mondigheid — zij vormen het telkens terugkerende thema van zijn brieven uit de gevangenis, door een zijner vrienden uitgegeven onder de titel *Widerstand und Ergebung*. De eerste termen verbleken in de voortgang van zijn denken tegenover de laatste: mondigheid. Haar beschouwt hij niet alleen als wenselijkheid voor het volle menszijn, maar ook als realiteit, als uitgangspunt voor alle denken over — en handelen met de mens. Aangrijpend gebeuren: terwijl hij de demonie van een onmondig volk voor ogen zag en daarvan het slachtoffer werd, neemt hij de mondigheid van datzelfde volk in bescherming! Daartoe is ongelooflijke moed nodig. Of beter: gelovige moed. En het is door Bonhoeffer, dat het gesprek in de theologie niet meer gevoerd wordt over de autonomie, maar over de mondigheid — een begrip dat in het Duits nog wat scherper gemarkeerd wordt door zijn tegenstelling: Vormund, voogd. En sinds Bonhoeffer is dit thema niet alleen aan de orde, maar ook in het middelpunt der discussie. De woorden, waarmee hij het ter discussie stelt, zijn reeds vaak aangehaald, meestal buiten hun verband. Ik mag zijn brief van 8/6-'44 thans uitvoeriger citeren:

„Die etwa im 13. Jahrhundert . . . beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie . . . ist in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen. Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der „Arbeitshypothese: Gott“. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum mehr zu rüteln wagt; seit etwa 100 Jahren gilt das aber in zunehmendem Maße auch für die religiösen Fragen; es zeigt sich, das alles auch ohne „Gott“ geht, und zwar ebenso gut wie vorher. Ebenso wie auf wissenschaftlichen Gebiet wird im allgemeinen menschlichen Bereich „Gott“ immer weiter aus dem Leben zurückgedrängt, er verliert an Boden.

Katholische und protestantische Geschichtsschreibung sind sich nun darüber einig, dasz in dieser Entwicklung der grosse Abfall von Gott, von Christus zu sehen sei, und je mehr sie Gott und Christus gegen diese Entwicklung in Anspruch nimmt und ausspielt, desto mehr versteht sich diese Entwicklung selbst als antichristlich. Die zum Bewusstsein ihrer selbst und ihrer Lebensgesetze gekommene Welt ist ihrer selbst in einer Weise sicher, dasz uns das unheimlich wird; Fehlentwicklungen und Misserfolge vermögen die Welt an die Notwendigkeit ihres Weges und ihrer Entwicklung doch nicht irre zu machen; sie werden mit männlicher Nüchternheit in Kauf genommen, und selbst ein Ereignis wie dieser Krieg macht darin keine Ausnahme.

Gegen diese Selbstsicherheit ist nun die christliche Apologetik in verschiedensten Formen auf den Plan getreten. Man versucht, der mündig gewordenen Welt zu beweisen, dasz sie ohne der Vormund „Gott“ nicht leben könne. Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so blieben doch immer die sogenannten „letzten Fragen“ — Tod, Schuld — auf die nur „Gott“ eine Antwort geben kann . . . Wie aber, wenn sie eines Tages nicht mehr als solches da sind, bzw. wenn auch sie „ohne Gott“ beantwortet werden? Nun kommen zwar die säkularisierten Ableger der christlichen Theologie, nämlich die Existenzphilosophie und die Psychotherapeuten, und weisen dem sicheren, zufriedenen, selbstsicheren Menschen nach, dasz er in Wirklichkeit unglücklich und verzweifelt sei und das nur nicht wahr haben wolle, dasz er sich in einer Not befinde von der er gar nichts wisse und aus der nur sie ihn retten könnten . . . Das ist säkularisierter Methodismus. Und wenn erreicht er? Eine kleine Zahl von Intellektuellen, von Degenerierten, von solchen, die sich selbst für das wichtigste auf der Welt halten und sich daher gern

mit sich selbst beschäftigen. Der einfache Mann . . . hat weder Zeit noch Lust, sich mit seiner existenziellen Verzweiflung zu befassen und sein vielleicht bescheidenes Glück unter dem Aspekt der „Not“, der „Sorge“, des „Unheils“ zu betrachten.

Die Attacke der christlichen Apologetik auf der Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich. Sinnlos — weil sie mir wie der Versuch erscheint, einen zum Mann gewordenen Menschen in seine Pubertätszeit zurückzuversetzen, d.h. ihn von lauter Dingen abhängig zu machen, von denen er faktisch nicht mehr abhängig ist. Unvornehm — weil hier ein Ausnutzen der Schwäche des Menschen zu ihm fremden, von ihm nicht frei bejahten Zwecke versucht wird. Unchristlich — weil Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen, d.h. mit einem menschlichen Gesetz verwechselt wird . . . Die Frage heisst: Christus und die mündig gewordene Welt”.

Nu staat Bonhoeffer niet alleen in zijn verdediging van 's mensen wezenlijke vrijheid. Rondom hem klonken en klinken de stemmen van personalistische denkers van Joodse, Roomse en protestantse origine, het existentialisme pretendeert humanistisch te wezen, de Verenigde Naties namen de Declaration of Human Rights aan: freedom of thought, of speech, of religion. Over het algemeen klaagde de theologie echter bitter over de ontwikkeling der autonomie, en noemde deze saecularisatie, een term die Bonhoeffer afwijst. Bonhoeffer verwijt de christelijke kerk dat zij de mens onderschat. En deze onderschatting is niet bijbels, getuige Genesis 1—3 of Paulus' brieven of elke bladzijde daartussen. Met Niebuhr betreurt hij de Renaissance niet, met Schweitzer verheugt hij zich zelfs in de Verlichting („der Ausgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit” — Kant). Eerherstel voor de 19e eeuw!

Dit klinkt vrijzinnig. Maar aan de vrijzinnigheid verwijt hij de óverschating van de mens. De vrijzinnige opvatting der autonomie (zoals B. die kent) blijft bevangen in de idealistische illusie, dat de natuurlijke mens, krachtens zijn religieus apriori, goddelijke waarheid kan scheppen of althans bereiken of bevatten. Het *autos* van de mens heeft geen speciale relatie tot Gods *autos*.

Bonhoeffer heeft zijn gedachten niet mogen afmaken. Zover als wij hem volgen kunnen aanvaardde hij de algehele emancipatie (uithanden-neming) van de mens. De mens heeft geen eigenaar of voogd meer. Doch er is geen aureool rond deze vrijheid, en daarin blijkt wel het diepgaande verschil met de oude idealistische vrijzinnigheid. Er valt ook niets meer te vereren of te aanbidden, „nicht einmal Götzen. Darin sind wir wirklich Nihilisten” (27/6-44). Deze ontdekking is nieuw: dat het leven ook geleefd kan worden zonder God als werkhypothese! En de hedendaagse mens is niet ongelukkig in zijn nihilisme, hij voelt zijn ongelooft ook niet als een gemis, zoals onze preken menigmaal hopen. Kunstmest levert een betere oogst op dan gebeden, en voorbehoedsmiddelen zorgen op effectiever wijze voor de beperking van het aantal hongerige monden aan 's wereld tafel dan het geloof in de Voorzienigheid. Bovendien getuigt het van slechte smaak om de zwakheden van de mens religieus uit te buiten. Het christendom doet beter de menselijke waardigheid te eerbiedigen, gelijk God deze eerbiedigt — God wacht de mens toch ook niet alleen in zijn zwakke uren op?

De brieven uit de gevangenis laten zien, hoe Bonhoeffer dit spoor verder volgde door te pleiten voor een „religionsloses Christentum” en voor een christelijk leven *etsi Deus non daretur*; voor een vrijheid in Christus, in solidariteit met de naaste — gelijk Christus geen nieuw

autoritair stelsel bood maar *zichzelf*. Degeen aan wie hij deze brieven schreef, Eberhard Bethge, waarschuwt in het uitstekende Bonhoeffer-nummer van Evangelische Theologie (April/Mai '55)¹⁾, dat wij op dit spoor niet de toespelingen moeten vergeten op de christelijke *Arkandisziplin*, het voor de wereld verborgen leven der geloofsgemeenschap, en op de kerk, die is „Christus als Gemeinde existierend”. B. grijpt hier terug op zijn boek *Sanctorum Communio*. Hoe beide sporen in dezelfde richting wijzen, wordt echter niet duidelijk.

Vooralsnog kan ik dan ook moeilijk Bonhoeffer in dit theologische niemandsland volgen. Maar nog moeilijker kan ik zijn stelling betreffende de onontwikkeldbare vrijheid van de mens en de nihilistische mogelijkheden daarvan ontkennen! Deze emancipatie moge niet wenselijk zijn — en de vrijzinnigheid verloor haar optimisme lang geleden in de ontdekking van de demonische, tragische en zondige structuur der vrijheid — zij is daarom niet minder onvermijdelijk. De vrijheid is ons lot; zij is misschien ons enig werkelijke noodlot. Natuurlijk kan men zijn toevlucht zoeken in een of andere metaphysica; maar al zulke idealistische en metaphysische structuren zijn mensenwerk, noch absoluut noch goddelijk. Sartre karakteriseerde deze uitvluchten als „de mauvaise foi”, en ik vrees dat hij gelijk heeft. Sartre vatte in die karakterisering de resultaten der laatste eeuwen samen: voltrokken die niet een voortdurende ontmaskering van alle idolen, de heilige staat, het heilige volk, het heilige boek, de heilige mensheid, de absolute leer of theorie, enzovoorts? Wij zijn mensen onder mensen. En wat is de verering van de *aanpassing* — in vele vormen van psychiatrie, van test-psychologie, van case-work en van aandacht voor de „human factor in industry” — anders dan een moderne en verfijnde afgoderij, de aanbidding nl. van een goed-geoliede maatschappij waarin een netjes aangepaste en eeuwig glimlachende mens meedraait, van een nieuw naturalistisch absolutisme dus?

Jaspers wil aan al deze absoluutheden ontkomen door de proclamatie der *philosophia perennis*, het eeuwige op-weg-zijn, zonder rust of eind. In ons land verkiest Sierksma een verblijf „Tussen twee vuren” van aardse verabsoluteringen en hemelse projecties. Maar wordt hier het zoeken en het *withouden* (Sierksma) niet wederom een soort afgoderij, de verering van de vaagheid, van het nietweten, en uiteindelijk van 's mensen eigen soevereiniteit?

Maar Bonhoeffer pleitte voor een christelijk leven etsi Deus non daretur. Wij dienen daarin te beluisteren de kreet om menselijkheid in een ontmenselijke tijd, en de walging tegen de verkrachting van de mens door de staat en tegen een bevoogdende kerk. Maar waar komen we hier terecht? Is het menselijk bestaan werkelijk leefbaar zonder geloof in de God van Jezus Christus? Wij doen m.i. goed dit voorlopig toe te geven. In Jaspers' *philosophia perennis*, vertrouwend op „das Umgreifende”; in de vrede en overgave der menselijke liefde; in de humanistische naastenliefde liggen evenzovele analogieën van het christelijke leven. Maar wij moeten ons afvragen of deze liefde niet puur immanent blijft, in welk geval het toch „de mauvaise foi” en fundamenteel verloren is — welk feit overigens lange tijd verborgen kan blijven. Wij mogen ons niet laten misleiden door de zelfverzekerdheid, de zelfgenoeg-

¹⁾ het jaar daarna afzonderlijk uitgegeven onder de titel „Die mündige Welt”.

zaamheid en het „easy conscience” (Niebuhr) van de Westerse mens. Het heeft er veel van, dat het dogmatisme op het ogenblik minder bloeit in het christendom dan in het humanisme! Christelijke beoordelingen moeten van psychologische beoordelingen helder onderscheiden worden. Er is een ontologische misère van de mens ook waar deze (psychologisch) niet wordt beseft.

Daarmee behoeven wij echter de term mondigheid nog niet te verwerpen. Mondigheid betekent immers niet de bekwaamheid om „zijn mond te roeren”. Dat kan een dier, een baby ook, en die zijn niet mondig. Mondigheid duidt dus op de kunst om met begrip te spreken, begrijpend en begrijpelijk; om te woord te staan, dus te ontmoeten, te antwoorden, en verantwoordelijk te zijn. Dáárom is vrijheid wezenlijk een menselijk gegeven, want alleen de mens leeft niet in zichzelf gevangen, maar hij ex-isteert, hij leeft ex-centrisch (zie het prachtige boekje van Sierksma over prof. van der Leeuw!). Voortdurend overschrijdt, transcendeert hij zijn eigen grenzen (Niebuhr). En in deze zelf-transcendentie stelt hij niet alleen zichzelf, zijn rede, zijn geweten en schoonheidsdrang, zoals het idealisme meende, maar hij ontdekt en ontmoet een omgeving van mensen en dingen waarop hij antwoordt en waarmee hij verbindingen vormt. De mens is zichzelf onvoldoende; hij is altijd mens-in-relatie, zoals Brunner en Niebuhr aantoonde — en ook Sartre, al durft deze daaruit de laatste consequenties niet te trekken.

Zo is de menselijke vrijheid (vergelijk het geschrift van prof. Van Holk, *De Autonomie des geloofs*)

1. altijd een keuze van autoriteit; geen scheppende maar een kiezende autonomie, kiezend welke autoriteit de mens wil aanvaarden en belijden;

2. altijd een keuze door een bepaalde persoon, vanuit een bepaalde ik-structuur, hoezeer de meegebrachte structuur zich ook in de keuze herzien kan;

3. altijd een keuze in een gegeven situatie, en dus ook hierom geen „absolute vrijheid”;

4. altijd mede-bepaald door de structuur van de gekozen autoriteit, van de ander of het andere zijner keuze; de mens kan niet willekeurig schilderen, denken, werken of liefhebben.

Nu kunnen wij tot onze eigenlijke vraag terugkeren: is de mens van nature vrij en autonoom, mondig?

In feite en van nature is hij dit niet. Niet alleen de massamens niet (als een dergelijk wezen bestaat). Want ieder mens staat in deze relaties. Zijn vrijheid is niet zozeer relatief als wel relationeel. Is daarmee de vrijheid ontkend?

De bijbelse boodschap zegt: de mens is *bestemd* om vrij te zijn. De schepping heeft hem toegerust met een aanvankelijke vrijheid om zijn wereld te onderwerpen en te beheersen (Gen. 1 : 28), te bewerken en te bewaren (2 : 15), om te onderscheiden en namen te geven (2 : 19), om de levenswegen te ontdekken en te leven met zijn naaste en zijn God. Geen taboe's verbieden zijn ontdekkingstochten en pogingen! Eén voor één ruimt het Oude Testament, en later het protestantisme, dergelijke taboe's op (de heilige grond, tempel, het heilige koningschap, boek, gebod, enz.). Alles is geoorloofd! Maar zonder de verantwoordelijkheid, verlich-

ting en genade vervalt deze vrijheid tot zelfvervreemding en nieuwe slavernij aan de scheppingsmachten, of keert de mens in eigen gevangenschap terug: cor incurvatum in se, zoals Brunner van Luther aanhaalt. Toch handelt God nimmer als 's mensen *Vormund*, maar koos die aanvankelijke vrijheid als Zijn *Anknüpfungspunkt*. Hij verlost de aanvankelijke en vervallen vrijheid tot de waarachtige vrijheid, de vrijheid der kinderen Gods, of, in de striktere terminologie van Johannes en Paulus, der zonen Gods. Deze vrijheid biedt God „op menselijk niveau”, in Jezus Christus, in de enige ontmoeting waarin de mens niet opnieuw tot slavernij aan de scheppingsmachten en illusies wordt gebracht: de ontmoeting met de Goddelijke liefde in de geest. „In Christus” wordt de vrijheid van de mens niet vernietigd, maar hersteld, genezen. In Christus, die Gods beeld op aarde is (Hebr. 1 : 3), wordt de mens tot het beeld Gods hersteld, en in dit herstel is zijn gehele leven bevrijd.

In Dostoiewski's Gebroeders Karamazoff concludeert Iwan, dat als er geen God is, alles geoorloofd is. Dat is de demonische consequentie van het nihilisme. In 1 Corinthhe 10 : 23 komt Paulus tot dezelfde conclusie, maar de demonen zijn verslagen waar de mens, een nieuwe schepping in Christus, Hem als Heer gehoorzaamt.

Hoe kan nu de mens echter de autoriteit vinden die zijn autonomie vervult?

Wij moeten hier autoriteit, of gezag, wel onderscheiden van macht. Guardini, in *Das Ende der Neuzeit*, noemt de macht het probleem van onze tijd. Het gaat niet alleen om de beperking van de macht, maar om haar verantwoordelijkheid, haar dienstbaarheid, haar perspectief! In gelijke trant sprak het Wereldcongres van Kerken in Amsterdam '48. Macht moet aanvaardbaar zijn, en de aanvaarding vraagt om een beslissing. D.w.z. het probleem is het gezag van de macht. Zonder gezag, dat om innerlijke eerbiediging vraagt, betekent macht een verkrachting van de mens.

Het is natuurlijke een gevaarlijke vergissing te menen, dat gezag afhankelijk zou zijn van de erkenning. Zijn laatste beroep heeft het gezag op de waarheid waarvoor het staat. Maar gezag richt zich voortdurend tot de ander, en in dat zich-richten-op vraagt het méér dan blinde onderwerping; het functioneert slechts dank zij de innerlijke aanvaarding door die ander. Met godsdienstig gezag staat het niet anders; met hoeveel nadruk het ook optreedt, het dient zich steeds a.h.w. ter keuring aan; het heeft zijn geloofsbrieven over te leggen, zijn geloof-waardigheid aan te tonen. Maar hier ligt de gevoeligste plek van alle gezag: weet de „ander” dus bij voorbaat al wat geloof-waardig is? Kàn hij de geloofsbrieven van het gezag dan beoordelen? Moet het gezag hem niet juist eerst onder-richten wat waar en waardig is? Wat komt er dan van die keuring terecht — wat kàn ervan terecht komen?

Hier komt het volstrekt eigen karakter der bijbelse verkondiging aan de dag. De bijbel getuigt van dien God, wiens wezenlijkste ontmoeting met de mens geschiedt in zijn woord. Zoals Noordmans ergens schrijft (ik citeer uit het hoofd): „God spreekt. En als zijn spreken niet voldoende is, komt Hij. En als zijn komen niet voldoende is, troost Hij”. En het woord vormt de meest eerbiedige ontmoeting. In het woord eerbiedigt

God de *autos* van de mens. Herinneren wij ons slechts, hoe schaars het begrip van Gods almacht in de bijbel gebezigd wordt. Niet dat de bijbel er ook maar de geringste twijfel aan laat dat dit Gods wereld is! Hij regeert haar, en wel op christelijke wijze: door wet en genade, door kruis en opstanding. En in zijn genade heeft Hij de mens niet in het duister gelaten omtrent deze structuur der wereld: Hij heeft zich en zijn omgang met de wereld geopenbaard. Daardoor bezit het woord, hoe eerbiedig ook, wel degelijk kracht: onthullende kracht, tonend hoe mens en wereld werkelijk zijn. In het woord Gods geschiedt de *Selbsterhellung* (Jaspers) van mens en wereld, in de ontmaskering der afgoden maar ook in de onthulling der vrijheid die 's mensen bestemming is. „De wereld heeft niet noodzakelijkerwijze meer kennis nodig, laat staan ondeskundige raad. Zij heeft zelfs niet in de eerste plaats hogere zedelijke standaarden nodig, ofschoon die bij gelegenheid deel kunnen uitmaken van hetgeen Jezus hier bedoelde. De wereld is niet zozeer duister in zichzelf als wel ondoorzichtig in verhouding tot wat meer is dan zij. Wat de wereld zo ondoorzichtig maakt, is dat zij zelf niet duidelijk maken kan waarom het in haar gáát. Zij is zwaar, we zouden bijna zeggen: bedompt (engels: opaque), zonder betekenis die haar onmiddellijke werkelijkheid te boven gaat. Het licht waarvan Christus spreekt verschijnt hier niet als christelijke verlichting, maar als goddelijke doorzichtigheid. Het maakt uiteindelijk niet alles duidelijk, maar het transfigureert de dingen dezer wereld” (H. H. Walz, in: *Layman's Work*, uitgave W.C.C.'55).

Dat is wat er geschiedt in het Woord tussen Gods Geest en de geest van de mens. Zonder wereld is het geloof leeg; maar de wereld zonder geloof is blind.

En wanneer de mens niet naar dit waarschuwende, onthullende woord luistert; wanneer hij met vuist en hoofd beukt op de structuur dezer wereld en de structuur van leven en dood — zelfs dan richt God geen nieuwe macht op om hem klein te krijgen, maar dan komt Hij zelf om ons op menselijk niveau te ontmoeten, zonder wapen of weer, bereid om zelf die „structuren” te ondergaan en in hun uiteindelijke machteloosheid te doorbreken, in een liefde die bereid is voor onze zonden te lijden. En na dit ontzaglijke komen blijft Hij in de heilige Geest de Trooster.

Hier is het woord dat onze woorden niet tot zwijgen brengt, de *Autos* die onze *autos* niet uitdooft, de autoriteit die onze autonomie niet uitschakelt doch bekeert, herschept en opwekt. Hier, in het Woord en in de Heilige Geest, ontmoeten autonomie en autoriteit elkander.

Maar natuurlijk: zo zijn wij nog niet klaar. Dat voor de zelfverzekerde, zelfvervulde mens met zijn „easy conscience” God geen autoriteit in Zichzelve bezit, kunnen wij gerust aan God overlaten. Wij hebben echter te maken met de autoriteit van wie Gods souvereiniteit in de wereld verkondigen, de autoriteit van de kerk en van het geloof. Daarbij is uiteraard nimmer van volstrektheid, doch enkel van afgeleide autoriteit sprake.

Ter verheldering van dit afgeleide gezag van kerk en geloof volgen we de vier punten, waarmee wij boven de menselijke autonomie bepaalden. Daar zeiden we, dat de autonomie 1. niet scheppend maar kiezend was, 2. niet abstract en absoluut, maar van een bepaald subject, dat 3. in een bepaalde situatie staat; 4. niet willekeurig maar rekening houdend met de structuur van de „ander”.

1. In elke relatie ontdekken wij hoe *kiezen en gekozen worden* als in een geheimenis verweven zijn; en het diepst ligt dit geheimenis in het geloof. Het heeft geen zin de discussie tussen Pelagius en zijn tegenstanders te doen herleven. Zelfs Barth voelde zich niet op zijn gemak in de oude leer der praedestinatie, al peilt zijn eigen oplossing m.i. niet alle diepten ervan. Paulus' laatste woorden dienaangaande waren: „O diepte van rijkdom, van wijsheid en van kennis Gods, hoe ondoorgrondelijk zijn zijn beschikkingen en hoe onnaspeurlijk zijn wegen!” (Rom. 11 : 33).

Dat is het mysterie van het woord, van de Geest die getuigt met onze geest (Rom. 8 : 16). En zelfs deze Geest schenkt niet altijd het grote gezag, de *exousia*. Want er is verscheidenheid van gaven. Maar deze gaven worden geschonken door dezelfde Geest, die niet heerst maar dient, en zij verwijzen niet naar wie ze ontving maar naar Wie ze schonk.

Bovendien is deze verkiezing nimmer een solistische zaak. Het „ik” uit de psalmen en de brieven van Paulus klinkt altijd vanuit de geloofsgemeenschap, en in de knecht des Heren uit Deuterोजना wordt — hoe eenzaam ook! — altijd nog de kleine kring getekend die Jahwe blijft volgen waar Hij ook gaat. Omgekeerd behoort in de bijbel de mens niet vanzelf of van nature tot de uitverkoren kring: hij moet zelf Gods roepstems beaamd hebben. Wanneer wij verschrikt zijn door Bonhoeffer's radicale uitspraken over de emancipatie van de mens, moeten wij er zijn richtlijnen voor het discipelschap en voor de kerk (Christus existierend als Gemeinde!) naast leggen. De mens wordt nimmer alleen gekozen, noch maakt hij ooit zijn keuze alleen. Door Christus te kiezen en zijn gekozene te zijn, kiest de mens Christus' gemeente en wordt hij door haar aangenomen. En het gezag van ons geloof wijst altijd terug op de ontelbare schare van Zijn discipelen in alle landen en tijden.

2. Geen abstract-absolute-, maar een *bepaalde* autonomie: hier ontmoet ik de mens met zijn bepaalde gaven en gebreken, met zijn goede en kwade eigenschappen, met zijn voor- en tegenspoed. Is de mens echter door deze uiteindelijk bepaald? Hij kan de uitvluchten zoeken van de geest: de driftige mens kan in zijn werk of liefhebberij de strakke, koele wetten van de wiskunde of logica volgen, hij kan zich schikken in de technische regels van het timmeren of van het voetballen. Daarin spreekt zijn *autos* zich echter maar zeer ten dele uit — anders zou hij gauw uit het veld gestuurd worden! Doet hij dit rekenen, denken, timmeren of voetballen echter „afwezig”, dan gaat het evenzeer mis (al kunnen sommigen het hierin ver brengen!). Toch *functioneert* de mens hier meer dan dat hij *er is*. Hij is er, voor zover *hij* het is, die aan *déze* functie de voorkeur geeft en de functionele regels volgt. Zo kan een mens ook de regels van een kerk of van de bijbel — en dogma — interpretatie volgen zonder gelovig te zijn.

De mens is dus maar ten dele bepaald door zijn kundigheden, zijn karakter en zijn lot. Wel dringt die bepaaldheid zich aan hem op als beperktheid en als lijden. Beperktheid heeft nog geen lijden te betekenen, noch heeft lijden iets met beperktheid te maken te hebben, al is dit meestal het geval. Maar nog steeds is de *autos* vrij om te kiezen, of hij de beperktheid, met haar frustratie en onmacht, of het lijden als opperste autoriteit in zijn leven toelaat dan wel niet. Zo goed als hij vrij is de machten van succes, eros, staat als dominanten van zijn bestaan te kiezen. Hier pas raken we aan de diepste beslissingskern van de *autos*, hier leren wij pas

de zonde te localiseren. De beperktheid en de onmacht zijn er, maar zij bepalen de mens niet uiteindelijk, zij *behoeven* de mens niet te beheersen. Het lijden is er, onontkoombaar vaak, maar het grendelt het leven niet af. Zelf vormen onmacht en lijden de zonde ook niet — zonde heeft zijn eigen wortel en mysterie, nl in de verkeerde grondkeuze. De mens mag en kan immers de vrijheid der kinderen Gods kiezen, de genade van de opstanding. Al zagen wij zoëven dan ook, dat deze keuze vóór God steeds ook een keuze dóór God betekent.

Wanneer wij dus christelijk spreken willen over de autonomie, dan kan dit nooit door de zonde over het hoofd te zien. Evenmin kan de autonomie worden afgewezen vanwege de zonde. Dan gaat het om de autonomie van de bevrijde mens, van die bepaalde, begaafde, beperkte, gehavende, falende, maar begenadigde mens!

3) Wanneer de vrijheid onze keuze bovendien steeds relationeel is, dan mag het Godsgeloof zich beroepen op de meest wezenlijke relaties waarin de mens gesteld is: „Des Heren is de aarde en haar volheid, de wereld en die daarop wonen”. Wij kunnen niet ongestraft zijn ordeningen overtreden. Het geloof heeft het gezag van de waarheid, dat de wereld onder het oordeel van Gods liefde staat. Dit geloof kan de afgoden ontmaskeren, die de wereld niet redden kunnen; het kan de ideologieën aan de kaak stellen. De mens is nu eenmaal niet in staat zich een eigen leven en wereld te bouwen in veiligheid en vrede, zonder zich te schikken naar de ordeningen die God aan dit bestaan gaf — en die Hij onthulde! Het is vooral Reinhold Niebuhr geweest, die alle menselijke drogredenen uit hun schuilhoeken heeft opgejaagd en de vergeefsheid van alle menselijk handelen zonder God, hoe goed bedoeld ook, in het licht stelde. Alleen, Niebuhr onderscheidt niet helder genoeg de onvermijdelijke frustratie van alle menselijke trots en de kleinheid van de zondige mens aan wie God zijn vernieuwende genade en volmacht kan verlenen. Ik bedoel: Niebuhr heeft geen klare visie op de schepping en op de verhouding tussen schepping en heil. Het is déze wereld die des Heren is, en het is in ónze levens dat wij genade mogen ontvangen — en dan genade niet enkel als vergiffenis maar ook als de macht van een nieuwe schepping. Dan zijn alle dingen geoorloofd (1 Cor. 11 : 23), ja zelfs mogelijk (Phil. 4 : 13)!

Hier zijn wij wederom bij de kern van de zaak. Ik ben overtuigd, dat het gezags-verlies van geloof en kerk in onze dagen direct te maken heeft met het verlies aan geloofs-fierheid; met het richten van alle aandacht op het kruis ten koste van de opstanding; met het eenzijdig verstaan van genade als uitsluitend vergiffenis; met een miskenning derhalve van Gods heilsorde en heilsweg; met een onderschatting van de vrijheid der kinderen Gods. Het is goed, dat Barth vrijwel zijn gehele laatste deel (K.D. IV/2) hieraan wijdde!

4) Wanneer de autonomie mede bepaald wordt door de structuur van het gekozen object, of liever van het ontmoete subject, dan heeft die houding gezag, die zowel de werkelijkheid onthult waarin dit bestaan zich afspeelt als de structuur dier werkelijkheid — zowel het „wat” als het „hoe”. En het evangelie onthult de „kruis-structuur” van dit bestaan; slechts in Christus en die gekruisigd is het werkelijke en bevrijdende leven te vinden. De koning dezer wereld is de gekruisigde Heer, in wien frustratie, lijden en dood hun beslissende macht hebben verloren. Het gaat in

deze wereld volstrekt christelijk toe — zij is in zoverre volstrekt christelijk.

De autoriteit van het geloof en zijn getuigenis heeft vanzelfsprekend met deze structuur rekening te houden, hetgeen betekent dat er geen ruimte is voor christelijke overheersing, doch des te meer voor christelijke solidariteit, voor een gemeenschappelijke pelgrims- en ontdekkingsstocht. De kerken moesten daarom minder de zondigheid der wereld en de ellende der wereld uitroepen als wel de waardigheid van de mens, die groter is dan die mens zelf beseft! Het is de waardigheid der kinderen Gods en de glorie van het overwinnende leven. Alleen dan verstaat die mens misschien zijn werkelijke misère, die, naar Pascal's woord, de misère is van een onttroonde koning.

Evenzo zou de kerk (en hoe verheugend doet het Herderlijk Schrijven der N.H. synode dit!) afstand moeten doen van de wil tot bevoogding, om beter te kunnen opvoeden, educare dat uitleiden betekent. Zij behoeft geen bestaande vrijheid te verkondigen, maar metterdaad een verslaafde mensheid te bevrijden. Zij behoeft 's mensen natuurlijke autonomie noch te onderdrukken noch te verheerlijken, om te getuigen van die God die de mens in Christus tot volwassenheid leidt.

Betekent dit een overwicht van het pastorale (en eventueel diaconale) aspect op het apostolaire? Ik meen van niet; doch wel dat het pastorale aspect in de apostolaire arbeid der kerk nooit ontbreken mag, evenmin als andersom. Of om het ten slotte eens in de taal der sprookjes te mogen zeggen:

„In deze tijd was het, dat de kleine Gerda door de grote poort het slot van de sneeuwconingin binnen kwam. . . . Zij trad de grote, holle, koude zalen binnen — en daar zag zij Kay. Dadelijk kende zij hem weer, vloog hem om de hals, en riep: Kay, lieve kleine Kay! Zo heb ik je dan eindelijk toch gevonden!” Maar hij bleef bewegingloos, stijf en koud zitten. Toen weende de kleine Gerda hete tranen, deze vielen op zijn borst neer en drongen door tot zijn hart, waar ze de ijsklomp deden ontdooien en tevens het kleine brokje glas geheel oplostten, hij zag haar aan en zij zong:

De rozen die groeien in 't groene dal,
We spreken van Jezus daar overal!

Toen barstte Kay in tranen uit; hij weende zo, dat het glaskorreltje hem uit de ogen wegvloeide; nu herkende hij haar en juichte: „Gerda! waar ben je toch zolang geweest? En waar ben ik zelf geweest?” En hij zag rondom zich. „Wat is het hier koud! Wat is het hier hol en leeg!” En hij hield zich aan Gerda vast, en zij lachte en weende beurtelings van vreugde. Het was zulk een heerlijk toneel, dat zelfs de stukken ijs van plezier in de rondte dansten, en toen ze vermoeid waren en gingen liggen, vormden ze juist de letters, die de sneeuwconingin hem had opgegeven om te vinden, met de belofte, dat wanneer hij ze vond hij zijn eigen heer en meester zou zijn en zij hem de gehele aarde en een paar nieuwe schaatsen zou geven: de letters van het woord eeuwigheid. . . .

Maar terwijl zij, thuisgekomen, de deur binnentraden, bemerkten zij dat zij volwassen mensen waren geworden”.

's-Gravenhage.

H. J. HEERING.

Continuïteit en Discontinuïteit

Enkele beschouwingen naar aanleiding van
„Religion and the Christian Faith” van Prof.
Dr H. Kraemer.

Wie in New York van het Pennsylvania Station gaat naar de kantoren van de Internationale Zendingsraad op de Fifth Avenue heeft de keuze tussen verschillende verbindende dwarsstraten. Toen ik voor het eerst in New York aankwam liep ik door de 34e straat, terwijl de ochtend-niveaus nog boven de stad hingen. Mijn ogen dwaalden langs de gevels van de huizen, die ik passeerde, tot ik plotseling aan de overzijde van de straat een gebouw zag opdoemen, waarvan de top zich geheel in de wolken verloor. „Dat moet het Empire State Building” zijn, dacht ik bij mezelf. En inderdaad bleek dit ook het geval te zijn. Later had ik gelegenheid dit merkwaardige gebouw met zijn honderden kantoren, winkels en woonruimten van dichterbij te bekijken en vanaf de spits, meer dan honderd verdiepingen hoog, te genieten van het uitzicht over de stad, meer dan 40 km in de omtrek.

Aan deze sensatie denk ik vaak bij het overzien van Kraemer's oeuvre, dat torenhoog uitsteekt boven veel wat in de laatste jaren over het vraagstuk van de verhouding van het christendom tot de niet-christelijke godsdiensten verschenen is. Ten dele geldt dit ook voor zijn „Religion and the Christian Faith”. Evenals het Empire State Building bevat het talloze namen (i.c. van de vele auteurs, die zijn eerste boek besproken hebben) maar biedt het tevens wijde uitzichten (i.c. over het gehele terrein van de godsdienstwetenschap, de theologie en de wijsbegeerte).

Het zou moeilijk zijn een tweede auteur te vinden, die met zulk een veelomvattende kennis, zulk een diep inzicht en zulk een jarenlange vertrouwde met de behandelde problemen als uit bijna elke pagina van dit boek tot ons spreken, over de verhouding van het christelijk geloof tot de niet-christelijke godsdiensten zou kunnen spreken.

Deze haast unieke universaliteit brengt echter ook haar eigenaardige moeilijkheden met zich mee voor ieder, die dit boek wil bespreken. De kritiek moge dan, naar men zegt, gemakkelijker zijn dan de kunst, er behoort toch wel enige moed toe om de schroom te overwinnen, die zich als eerste reactie van je meester maakt, wanneer je gevraagd wordt over dit boek een artikel te schrijven, omdat men daarbij vanzelfsprekend van de veronderstelling uitgaat, dat zulk een bespreking althans enig recht zal doen aan de rijkdom van het besproken werk. Temeer wanneer men zich genoodzaakt weet behalve aan de gevoelens van bewondering en dankbaarheid ook uitdrukking te geven aan een zekere onbevredigdheid, die wel voor een deel veroorzaakt wordt door het karakter van het boek (niet zoals de „Christian Message” een behandeling van het probleem van de verhouding tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten zelf, maar een beantwoording van een groot, haast te groot aantal auteurs, die sinds 1938 direct of indirect aan de discussie over dit probleem hebben deelgenomen), maar in sommige opzichten toch ook de inhoud betreft. Door de andere opzet vertoont Kraemer's „Re-

ligion" niet zulk een tot bewondering dringende architectonische eenheid (om in de stijl van het boven gebezigde beeld te blijven) als zijn „Christian Message". Ook treft men de geest van rustige zelfbeheersing, teken van meesterschap, die het eerste boek ademde, zeldener aan in dit tweede. Soms doen de toon en de woordkeus in de bespreking van auteurs, die er een andere mening op nahouden, zelfs bepaald onprettig aan door een onnodig scherpe, ietwat doctrinaire, haast schoolmeesterachtige wijze van uitdrukking, die we van Kraemer, de profeet, niet gewend waren.

In dit opzicht steekt het jongste boek van Kraemer, „The Communication of the Christian Faith", in het nederlands vertaald onder de titel „Communicatie in bijbels perspectief") gunstig of bij zijn „Religion and the Christian Faith", dat wij thans gaan bespreken. Toch is ook dit een werk van grootse allure en begroeten we zijn verschijning met dankbare hulde.

Evenals acht jaar geleden, toen ik enkele artikelen schreef naar aanleiding van Kraemer's „Christian Message", wil ik eerst trachten zijn „Religion" te plaatsen in het verband, waarin voor ieder de grote betekenis van dit boek het beste duidelijk kan worden. Ik knoop daarbij voor een deel aan bij wat Kraemer indertijd zelf schreef in het tweede hoofdstuk van zijn „Christian Message" en vooral bij wat hij thans releveert in hoofdstuk 12 van zijn „Religion" dat tot titel draagt: „From Jerusalem 1928 to Tambaram 1938".

De eerste grote wereldzendingconferentie, die met recht deze naam mocht dragen, was die van Edinburgh 1910. Heel het zendingswerk werd daar onder de loupe genomen. Ook „the missionary message in relation to non-christian religions". Wie het ruim driehonderd pagina's tellende deel van de rapporten-serie leest, dat aan dit onderwerp gewijd is, kan zich niet onttrekken aan de indruk, dat men in Edinburgh wel degelijk oog had voor de krachten, die in de niet-christelijke religies besloten lagen (men drong er bij de zendelingen ook op aan deze godsdiensten ernstig te bestuderen), maar dat men ze toch beschouwde (zoals in de rapporten ook wel een enkele maal gezegd werd) als stervende godsdiensten, die tegen de eisen van de nieuwe tijd en tegen het christendom niet opgewassen zouden blijken te zijn.

Op de tweede conferentie, die van Jeruzalem 1928, was de stemming geheel anders. Alle geestelijk imperialisme werd uitdrukkelijk afgewezen. Alle nadruk kwam thans te liggen op de geestelijke waarden van de niet-christelijke religies, die ook bij christianisering bewaard zouden moeten blijven. De twee kardinale fouten van Jeruzalem 1928 waren volgens Kraemer, die hier voor het eerst krachtig naar voren trad, ten eerste, dat men geen rekening hield met het feit, dat deze „waarden" alleen in hun eigen religieus verband kunnen functioneren, en ten tweede, dat een soort gemeenschappelijk religieus apriori geen recht doet aan Christus, Die niet een aanvullend waarheidselement vertegenwoordigt, maar zelf toetssteen van iedere waarheid is.

Men zag de verhouding tussen het christelijk geloof en de niet-christelijke religie nog niet duidelijk. Vandaar dat men Kraemer vroeg, ter voorbereiding van de conferentie te Madras (Tambaram) in 1938, een bijbels en theologisch verantwoorde verhandeling over dit vraagstuk te

schrijven.

Zo kwam „The Christian Message” tot stand.

Intussen was er in Amerika een rapport verschenen, dat zeer veel invloed heeft uitgeoefend op de vorming der geesten, m.n. in Amerika zelf, maar ook in het Oosten, zowel vóór als ná Tambaram, nl. het zgn. lekenrapport „Rethinking Missions”. Kraemer wijdt er zelf in zijn boek verschillende pagina’s aan en in zekere zin is heel dit werk eigenlijk één weerlegging van de theorieën, die aan „Rethinking Missions” ten grondslag liggen. In het jongste nummer van I.R.M. (Apr. 1957) schrijft Prof. Latourette (de auteur van „A History of the Expansion of Christianity”) er een interessant artikel over („Rethinking Missions after twenty-five years”).

De verschijning van dit rapport verwekte in de dertiger jaren een enorme opschudding in zendingskringen over de gehele wereld. „Rethinking Missions” ging nl. nog veel verder dan de conferentie in Jeruzalem in de waardering der niet-christelijke godsdiensten. Doel van de zending moest volgens dit „leken-rapport” niet zijn de vervanging van deze niet-christelijke godsdiensten door het Christendom, maar een wederzijdse verrijking door het tot stand brengen van een alle godsdienstige waarden omvattende universele religie.

Het rapport was opgesteld onder leiding van Prof. Hocking van Harvard University als resultaat van een studiereis van negen maanden door India, Burma, China en Japan. Tijdens de laatste wereldoorlog heeft Hocking de hoofdgedachte van het rapport nog breder uitgewerkt in zijn boek „Living Religions and a World Faith”. Een groot deel van Kraemer’s „Religion” is dan ook tegen de in dit boek door Hocking verdedigde theorieën gericht.

Volgens Kraemer is Hocking’s idee (dat het christendom tezamen met al de andere levende godsdiensten moet bijdragen tot het tot stand komen van een „wereldreligie” niet zozeer door synthese als wel door „reconception”) niet alleen theologisch onhoudbaar, maar betekent ze ook een totale misvorming van de christelijke boodschap, omdat Hocking met het feit der goddelijke openbaring geen rekening houdt, en moet ze noodwendig leiden tot het opgeven van de zending, ja zelfs tot het verdwijnen van het christelijk geloof überhaupt.

Kraemer’s „Christian Message” was reeds tegen deze theorie gericht en verwekte daarom in 1938 in de kringen van Hocking en de zijnen, en in de Oosterse wereld, niet minder beroering en tegenspraak dan het leken-rapport zes jaar daarvóór in de orthodox geörienteerde zendingswereld.

Het is voor ieder die de eindrapporten van Tambaram leest (zowel van Sectie I, over het Geloof van de Kerk, als van Sectie V, over Het Getuigenis van de Kerk met betrekking tot de niet-christelijke religies) echter wel duidelijk, dat de invloed van Kraemer op deze conferentie groter is geweest dan die van Hocking en het „leken-rapport”. In de „Findings” aan het slot van Vol. I (p. 210) wordt gezegd: „wij geloven, dat Christus is de Weg, de Waarheid en het Leven voor allen; dat Hij alleen ons kan verlossen van de nood der wereld. Daarom willen wij van Hem getuigen in de gehele wereld”. De „waarden” ook van de niet-

christelijke godsdiensten worden erkend. Maar er wordt onmiddellijk aan toegevoegd: „Toch wagen wij het alle mensen uit hun godsdiensten te noden aan de voeten van Christus, omdat wij geloven, dat in Hem alleen de volle zaligheid verkregen kan worden, die de mensheid behoeft”.

Geheel bevredigd waren velen echter niet, vooral onder de vertegenwoordigers der inheemse kerken uit het Oosten, die over het algemeen de „continuïteit” verdedigden op grond van allerlei „parallellen” en „aanknopingspunten”. Er was m.n. verschil over de vraag in hoeverre ook ten aanzien van bepaalde voorstellingen in de niet-christelijke godsdiensten gesproken zou kunnen worden van een openbaring van God.

En zo werd de discussie dan ook na Tambaram voortgezet.

Een eerste uiting daarvan was reeds de publicatie van Vol. I van de Tambaram-Madras-Series in 1939, onder de titel „The Authority of the Faith”. Meer dan een verslag van de besprekingen op de conferentie zelf bood dit boek een verzameling van bijdragen van deelnemers aan de discussies ter conferentie over het probleem van de verhouding van Evangelie en niet-christelijke godsdiensten. Kraemer zelf opende de rij met een korte weergave en een nadere verduidelijking van de hoofdgedachten van zijn „Christian Message”. onder de titel „Continuïteit of discontinuïteit”, waarin hij vooral de idee van de christelijke openbaring in haar verhouding tot de niet-christelijke godsdiensten verder uitwerkte, en waarin hij ook het Christendom zeer scherp onderscheidde van de openbaring in Christus. Gods openbaring in Christus betekent het gericht over alle menselijke religies, ook over het Christendom in zijn historische verschijning. Van continuïteit tussen openbaring en religie kan daarom geen sprake zijn.

De andere bijdragen in dit werk zijn van de hand van Prof. Chao (die schreef over het begrip „openbaring”), van Prof. Moses (die het waarheidsprobleem in de religie behandelde), van Dr. Reichelt, Dr. Hogg, Dr. Hartenstein, Prof. Horton en Prof. Farmer.

Een ander belangrijk boek, dat sindsdien verscheen, was „Christianity and the Asian Revolution”, geschreven door Dr Manikam en enkele andere leidende figuren in de christelijke kerken van het oosten. Vooral het derde hoofdstuk, van de hand van Rev. Chandran (getiteld „The Christian Approach to non-christian religions”) biedt een boeiend historisch overzicht van de houding, die de christelijke kerk in de loop der eeuwen heeft ingenomen tegenover de niet-christelijke godsdiensten, systematisch ingedeeld naar drie grondhoudingen: die van de agressieve veroordeling (zoals bij sommige kerkvaders en de oude Protestantse zendelingen het geval was volgens Chandran), die van waardering en samenwerking (ingenomen door Indiase theologen zoals Apparamy, chakkaray en Chenchich en door de auteurs van „Rethinking Missions”, m.n. Hocking) en die van de aanvaarding van de absoluutheid van Gods openbaring in Christus maar met erkenning van de waarden in andere godsdiensten, waarbij Chandran dan nog weer onderscheidt tussen de Thomisten (die een gedeeltelijke continuïteit aanvaardden), de Barthianen (die van geen continuïteit willen weten en waarbij Chandran o.a. ook Kraemer en Frick erkent, zonder er rekening mee te houden, dat Kraemer op kardinale punten van Barth afwijkt) en de „constructieven”

(die ook in de niet-christelijke godsdiensten van openbaring willen spreken, zoals Phillips, Dewick, Micklam, Hogg, Moses, Farquhar en Tillich).

Op de publikaties van bijna al de bovengenoemden en van vele anderen gaat Prof. Kraemer in zijn „Religion and the Christian Faith” meer of minder uitvoerig in, na in het eerste (evenals later in het zesde) hoofdstuk de onmogelijkheid van een „onbevooroordeelde”, zgn. wetenschappelijk-objectieve behandeling van dit probleem te hebben aangetoond, soms in een boeiende samenvatting (zoals bijv. in het twintigste hoofdstuk over de algemene en de bijzondere openbaring), soms ook in een vrij vermoeiende opsomming, waarin een groot aantal auteurs met enkele korte zinnen haast zou ik zeggen worden afgemaakt, zoals bijv. in het tweede, derde, elfde en twaalfde hoofdstuk met enkele critici het geval is. Ik vermoed, dat Bisschop Kulandran van Ceylon naar aanleiding van dit soort behandeling een gemakelijk verhaal vertelt (in zijn artikel „Kraemer then and now” in IKM van April 1957) over de koning van Ceylon, die zijn vier ministers liet executeren nadat hij in een vijver gevallen was, twee omdat ze hem niet hadden durven redden uit vrees voor de aanraking van zijn als heilig beschouwde persoon, en de andere twee, die hem wel gered hadden, omdat ze hem hadden durven aanraken!

De bespreking van Barth en Brunner neemt natuurlijk een grote plaats in (m.n. in de hoofdstukken 10 en 20). Evenals vroeger bij de lezing van Kraemer's „Christian Message” kan ik mij echter niet onttrekken aan de indruk, thans nog versterkt door het bestuderen van Dr. Vlijm's dissertatie over het religie-begrip van Karl Barth, dat Kraemer Barth op essentiële punten heeft misverstaan.

Aan enkele andere schrijvers wordt ook een geheel hoofdstuk, soms zelfs meer dan één gewijd, zoals bijv. de hoofdstukken vier en vijf aan Radhakrishnan (m.i. is vooral het vierde hoofdstuk één van de mooiste van het gehele boek) en de hoofdstukken zes en twintig en zeven en twintig aan Paul Tillich. Deze beide gedeelten (over Radhakrishnan en Tillich) ontbreken in de Franse editie en behoorden dus blijkbaar niet tot de oorspronkelijke opzet.

Ook sommige christelijke apologeten, kerkvaders, scholastieken en hervormers (m.n. Calvijn, die door Kraemer zeer wordt gewaardeerd), voor zover zij zich over het probleem van de niet-christelijke godsdiensten hebben uitgelaten, worden besproken (in de hoofdstukken 7-9).

Belangrijke bijbelgedeelten en bijbelse kernwoorden worden, na een korte inleiding in hoofdstuk 13, behandeld in de hoofdstukken 14—18 (o.a. het Logos-begrip, de mens als „beeld Gods”, Paulus Areopagusrede en Rom. 1 en 2).

De voor-laatste capita (19—25) dragen een meer samenvattend karakter en hierin vinden we het meest positief het standpunt van Kraemer uitgezet. Zo bijv. in het slotgedeelte van het negentiende hoofdstuk: „Christus vraagt een radicale breuk”. Belangrijk zijn de hoofdstukken 20 (over algemene en bijzondere openbaring), 21 (over de theologia naturalis), 22 (over inter-religieuze samenwerking en tolerantie), 24 en 25 (over het syncretisme).

Het spreekt wel vanzelf, dat wij in dit artikel van heel deze rijke inhoud slechts een enkel facet iets nader kunnen belichten. Maar wij kiezen

daartoe toch een facet, dat de gehele discussie tijdens en na de conferentie van Tambaram heeft beheerst en dat ook in Kraemer's „Religion” in feite het centrale thema vormt, nl. het vraagstuk van continuïteit of discontinuïteit tussen de Goddelijke openbaring in het Evangelie en de niet-christelijke godsdiensten.

Gesteld, dat het waar is, wat Kraemer aan het slot van het negentiende hoofdstuk (p. 338) opmerkt, dat er „van een rechtlijnige overgang tussen de wereld van de religie en die van de openbaring geen sprake is”; dat „het discipel worden van Christus betekent een radicale breuk met het verleden”; dat Christus' gezanten in de wereld van de niet-christelijke godsdiensten daarom wel „met radicale nederigheid” (omdat we het Evangelie niet te danken hebben aan onze eigen inzichten en ervaringen, maar als een genadegeschenk van God ontvangen hebben), maar ook „met besliste onverschrokkenheid” (in de demaskering van de niet-christelijke godsdiensten als zelfhandhaving, eigengerechtigheid en demonisme) moeten optreden, willen we de „echte bijbelse boodschap” brengen; wat is dan de verhouding tussen het christendom, of liever: Gods openbaring in Christus, en de niet-christelijke godsdiensten? Is hier alleen maar discontinuïteit of mogen wij in bepaalde gevallen, in verband met wat wij „algemene openbaring” noemen, ook van continuïteit spreken?

Met deze vragen houdt Kraemer zich vooral in de hoofdstukken 20—25, maar ook daarvoor herhaaldelijk bezig, bij het bespreken van de talloze schrijvers, wier publikatie's in zijn „Religion” aan de orde komen, zodat het probleem van de continuïteit en de discontinuïteit als het ware de rode draad vormt, die al de hoofdstukken en de vele boekbesprekingen samenbindt.

De vraag, die telkens in Tambaram en daarna opkwam was deze: moet de kerk, bij haar prediking van het Evangelie in de niet-christelijke wereld, uitgaan van de veronderstelling, dat de heidenen van nature, of door algemene openbaring, enige vatbaarheid en „aanknopingspunten” voor het Evangelie hebben of niet? Zijn er in deze niet-christelijke religies waarheidselementen, die als basis kunnen dienen voor de opbouw van het christelijk geloof of niet? Kunnen wij, met andere woorden, spreken van openbaring in de niet-christelijke godsdiensten of niet? Is er in de mens, die in Christus gaat geloven, continuïteit ten aanzien van zijn vroegere niet-christelijke godsdienst of is zijn geloof een totaal nieuwe schepping, zodat er alleen van discontinuïteit sprake kan zijn en er geen plaats is in zijn nieuwe godsdienstige leven voor wat vroeger voor hem waardevol was?

Volgens vele hedendaagse theologen en godsdienstfilosofen in India, van wie ik hier alleen Prof. D. G. Moses wil noemen (wiens publikaties „Religious truth and the relation between religions” van 1950 en „Christianity and the non-Christian religions” van 1954 ook door Kraemer besproken worden) mogen wij inderdaad van openbaring in de niet-christelijke wereld en derhalve van continuïteit bij het christen worden spreken. Wel wijst Prof. Moses evenals Prof. Kraemer, op bijbelse, historische en wetenschappelijke gronden, de ideeën van Radhakrishnan en Hocking (die beiden streven naar een soort universele religie, de een in de weg van het syncretisme, de ander door een gezamenlijk ondernomen „re-

conception'') af, maar hij is het toch ook met Kraemer's discontinuïteitsgedachte niet eens. Moses aanvaardt het geheel eigen karakter van het christelijk geloof, maar meent dat we toch ook van een zekere continuïteit kunnen spreken, omdat God zijn schepsel niet loslaat en tot hem blijft spreken.

Het valt m.i. ook niet te ontkennen, dat er zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament gesproken wordt over een blijvend contact van God met de gevallen mens, ook met de heidenen, bij wie een *sensus divinitatis* gebleven is en die hun ontvankelijkheid voor Gods openbaring ook niet verloren hebben. God spreekt niet alleen tot hen door bijzondere openbaring in incidentele gevallen, maar ook door algemene openbaring in de natuur, in de geschiedenis en in hun geweten. Voor wat het Oude Testament betreft wijs ik hier alleen op Jes. 40, waarin over Gods majesteit gesproken wordt, zoals die in de schepping tot uitdrukking komt (vs 12—18). Wanneer Jesaja dan in de verzen 19 en 20 de dwaasheid van de afgodendienst heeft aangetoond, vraagt hij in vs. 21, met een heenwijzing naar de openbaringstraditie: „Is het u van de aanvang niet verkondigd?” en met een zinspeling op de openbaring Gods in de natuur en in de geschiedenis: „Hebt gij geen begrip van de grondvesten der aarde? Hij troont boven het rond der aarde . . . Hij breidt de hemel uit als een doek . . . Hij geeft de machthebbers over aan de vernietiging . . .”

Deze gedachtengang, die ook in de volgende verzen wordt voortgezet, vinden we later terug in de Areopagusrede van Paulus (Hand. 17: 22 vv). God, die zich aan allen als Schepper geopenbaard heeft, en voor alle volken „de hun toegemeten tijden en de grenzen van hun woonplaatsen heeft bepaald, opdat ze God zouden zoeken of ze Hem al tastend vinden mochten” is „niet ver van een ieder van ons”. Ook Paulus wijst dan op de dwaasheid van de afgodendienst der heidenen en op hun schuldige onwetendheid en roept hen op tot bekering, met het oog op het oordeel van Christus, die God uit de doden heeft opgewekt.

Het ontbreekt de heidenen niet aan Godsbesef, en God heeft zich ook aan hen niet onbetuigd” gelaten (Hand. 14 : 17), maar in hun religie zijn ze „hun eigen wegen” gegaan (vs 16). Ze houden de waarheid, die God hun geopenbaard heeft, in ongerechtigheid ten onder (Rom. 1 : 18). Ze kunnen niets tot hun verontschuldiging aanvoeren, want Gods schepersmajesteit heeft Hij hun van de aanvang af in de werken Zijner handen duidelijk geopenbaard (Rom. 1 : 20v.), zó dat ze Hem konden kennen (vs 21). Maar ze hebben de waarheid Gods vervangen door de leugen (vs 25), zodat er in hun religie van deze „algemene openbaring” niet veel meer te bespeuren is.

Toch mogen wij m.i. in onze zendingsprediking bij deze „algemene openbaring” aansluiten en voorzover deze bij de niet-christenen aanwezig is, is het ook mogelijk van „continuïteit” te spreken. Er is een rechtstreekse aansluiting aan de algemene openbaring van God zelf, al is het in de praktijk heel moeilijk aan te wijzen, waar wij met zulk een „algemene openbaring” te maken hebben. Ook is het de vraag of er bepaalde elementen van deze algemene openbaring zó zijn bewaard gebleven, dat er geen „verdringing” en „vervangeng” heeft plaats gehad. Uit Rom. 1 zouden wij moeten opmaken, dat geen enkel element van

deze „verdringing” en „vervanging” is uitgesloten. Vandaar dat ik indertijd (in mijn dissertatie van 1938) ook sprak van een „antithetisch aanknopingspunt”. Dit sluit m.i. echter niet uit, dat er allerlei openbaringselementen in de niet-christelijke godsdiensten kunnen voorkomen, die, hoezeer ook verwrongen als in een verbogen spiegel, in de christelijke godsdienst kunnen worden geïntegreerd door een regeneratieproces. Dit is een zijde van het vraagstuk van de verhouding tussen christelijk geloof en niet-christelijke godsdiensten, waaraan m.i. zowel door Kraemer als door Berkouwer (o.a. in zijn dogmatische studiën over „De Algemene Openbaring” en „De Mens het Beeld Gods”) en J. H. Bavinck (in „De boodschap van Christus en de niet-christelijke religies” en „Religieus besef en Christelijk Geloof”) nog te weinig aandacht is besteed. Zij aanvaarden wel, ook Kraemer, zij het met grote reserve’s omringd (verg. p. 341 v.v. en 347 v.) een algemene openbaring, maar de inhoud van deze openbaring wordt zozeer als verdrongen en vervangen beschouwd, dat ze als niet-acceptabel voor het christelijk geloof moet worden verworpen. Hoggs en Moses’ critick ten deze op Kraemer acht ik met diens rhetorische vraag op p. 230 niet overtuigend weerlegd.

Wel is er naar mijn mening een principiële discontinuïteit, die innerlijke regeneratie noodzakelijk maakt, en waardoor er geen sprake kan zijn van een voortbouwen op zo iets als een „religio naturalis”, althans niet in de gangbare betekenis van dat woord, maar daarnaast bestaat er m.i. de mogelijkheid van het bestaan van door Gods algemene genade en algemene openbaring gewekte religieuze reacties (ook bestaande in religieuze voorstellingen en gedachtengangen), die wel in het geheel van de niet-christelijke religie, zolang er geen bekering heeft plaats gehad, van God afgericht functioneren, maar die in de tot God bekeerde mens als legitieme waarheidselementen van het christelijk geloof op God gericht zouden kunnen gaan functioneren. Het komt op de richting van het geloof aan.

Het is mogelijk, dat Kraemer hierop, evenals ten aanzien van een hiermee veel overeenkomende suggestie van Chandran, zal antwoorden met de opmerking, dat dit „a too facile conception” is „of what really happens in such a gigantic encounter as that of christianity with the great Asian religions and cultures”, en dat „the drama of a meeting of rival truths is not likely to happen in so orderly a way”, maar daarmee is de onjuistheid ervan nog niet bewezen. Ik acht de mogelijkheid niet uitgesloten, dat ook in religieus opzicht de volken, die „bij het licht van het Lam en van de heerlijkheid Gods” gaan wandelen, hun „heerlijkheid” in het nieuwe Jeruzalem zullen inbrengen (Op. 21 : 24) in verband met hun natuurlijke religieuze begaafdheid, in de geest van Surjit Singh’s „Preface to Personality” (in 1952 verschenen in de „Indian Research Series”).

Kraemer’s „Religion” is in dit opzicht wel iets minder strak dan zijn „Christian Message”. Zo erkent hij o.a. op p. 316, dat hij vroeger wel wat „too unilaterally” de niet-christelijke religies heeft behandeld als ongeïntegreerd en als „purely human products”, en dat hij thans ruimte wil laten voor de mogelijkheid „that God is somehow active in these religions too”, maar als hij dan de „algemene openbaring” afzonderlijk gaat bespreken, althans haar bestaan meer dan in zijn „Christian Message” erkennend, blijft hij deze „Openbaring” zó zeer met allerlei reserves te omringen

tegenover Althaus, Brunner, van der Leeuw e.a., dat er van deze openbaring weinig of niets overblijft, zodat zijn standpunt praktisch toch gelijk is met dat van zijn „Christian Message”. Temeer omdat het ambivalent karakter der niet-christelijke godsdiensten het volgens hem toch mogelijk maakt om te onderscheiden tussen hetgeen „positief” en „negatief” is in het niet-christelijk antwoord op de openbaring van God.

Toch is er naar mijn mening naast de strijd tegen iedere vorm van syncretisme, dat dodelijk gevaar voor het christelijk geloof (dat telkens ontstaat, wanneer we het heidense leven en de heidense religie niet voldoende scherp doorzien als een totalitaire structuur, die ook aan de op zichzelf niet onjuiste religieuze elementen hun verkeerd gerichte tendenzen verleent) óók plaats voor een ernstig streven geen door God zelf gewerkte waarheidselementen, die juist bij de Oosterse volken met hun diep godsdienstige aanleg aanwezig kunnen zijn, verloren te laten gaan. Kraemer wijst in zijn bestrijding van Barth zelf (op. 194) m.i. terecht op Calvijns gedachte van de *sensus divinitatis* ook bij niet-christelijke volken, al is de daaraan toegevoegde verwijzing naar Mal. 1 : 11 („want van waar de zon opkomt tot waar zij ondergaat is mijn naam groot onder de volken; allerwege wordt mijn naam reukwerk gebracht . . .”) exegetisch misschien niet relevant.

Het gaat om de door bekering gewerkte verandering van richting. Dat betekent een principiële afwijzing van alle accommodatie aan de niet-christelijke religie en levenswijze en een accentueren van de noodzaak ener totale regeneratie van het religieuze leven. Maar wanneer het hart weer op God is gericht en het godsdienstige leven onder de tucht van Gods Woord is gesteld, kunnen zich m.i. de waarheidselementen der niet-christelijk religies in het christelijk geloof integreren door de herscheppende en heiligende inwoning van de Creator Spiritus, in een dagelijkse kritische confrontatie van het Evangelie met de totale werkelijkheid van het religieuze leven der inheemse bekeerden, die naar een eigen, bijbels verantwoorde vormgeving zoeken.

Zo blijft er ook na de verschijning van dit tweede boek van Kraemer over de verhouding van christelijk geloof en niet-christelijke religie behoefte aan een verdere bestudering van dit kernprobleem der theologische elenctiek in het licht van de bijbel. De „Henry Martyn School of Islamic studies” in Aligarh is daarmee reeds jarenlang bezig voor wat de Islam betreft. Plannen voor de stichting van dergelijke studie-centra op Ceylon en in Japan, resp. voor het Hinayana- en het Mahayana-Boeddhisme, en in India voor het Hindoeïsme, zijn onlangs besproken in Madras. Het is te hopen dat een overeenkomstig plan voor de stichting van een studie-centrum voor het Jodendom in Jeruzalem, (dat begin juni van dit jaar besproken werd op de vergadering van het „Committee on the Christian Approach to the Jews” van de I. M. C. in Baarn) ook verwerkelijk zal kunnen worden. Want naast de Islam, het Hindoeïsme en het Boeddhisme, verdient het Jodendom, dat in de beide boeken van Kraemer nog te veel terloops behandeld wordt, een intensievere bestudering, juist door zijn unieke plaats te midden der niet-christelijke godsdiensten, voor een beter verstaan van het probleem van de continuïteit en de discontinuïteit tussen de openbaring Gods in Christus en de menselijke religie, waarbij ook het vraagstuk van de verhouding van Israël en de Kerk ten nauwste betrokken is. H. BERGEMA.

Sprong in het Zijn

Enkele kanttekeningen bij Martin Heidegger:
Der Satz vom Grund. Günther Neske, Pfullingen
1957.

Het laatste boek van Heidegger is een editie van de colleges, die hij in het wintersemester 1955/1956 over het principium rationis, de *Satz vom Grund*, heeft gehouden voor de Universiteit van Freiburg i.Br. waaraan hij sedert 1927 als hoogleraar in de filosofie verbonden is. Toegevoegd is een voordracht over hetzelfde onderwerp, die op 24 oktober 1956 voor de Universiteit van Wenen werd gehouden. Het is het eerste grote boek van Heidegger sedert in 1927 *Sein und Zeit I* verscheen: wel verscheen in de tussentijd een reeks van opstellen, essays enz. die gedeeltelijk afzonderlijk zijn uitgegeven en gedeeltelijk ook zijn gebundeld, maar op een afgerond exposé van zijn „nieuwe” denken werd nog gewacht. Daarin wordt thans met deze studie over de *Satz vom Grund* enigszins voorzien. Tegen de artikelen, die in 1954 onder de titel *Vortraege und Aufsätze* verschenen steekt het nieuwe boek van Heidegger gunstig af door de systematische ontwikkeling der gedachten en door de tamelijk heldere taal, waarin dat gebeurt. Heidegger moet een zeer goed docent zijn en zijn colleges over het principium rationis moeten met gespannen aandacht zijn gevolgd: ze geven bovendien een goed inzicht in de methode en het geheel eigen karakter van zijn denken. Ten slotte brengen ze een geheel nieuwe en verrassende exegese van het klassieke principium rationis. Dat alles is voldoende om een uitvoerige bespreking van dit boek te rechtvaardigen.

Dat zou spelenderwijs kunnen gebeuren onder de titel: Continuïteit en discontinuïteit, waarbij het zelfs zou kunnen gaan over de verhouding tussen zijn „religie” en het Christelijk geloof. Bovendien is men het nog niet eens geworden over de vraag, of er een continuïteit is in het denken van Heidegger sedert 1927: dat wordt met even grote stelligheid bevestigd als ontkend. Ten slotte zouden we ook kunnen vragen, in hoeverre in het denken van Heidegger de grote Traditie van de Westerse filosofie doorbroken c.q. verlaten wordt: ook dáárover is men het nog niet eens geworden. Wat de continuïteit in de ontwikkeling van zijn eigen filosofie betreft: in dit boek distancieert Heidegger zich van de „onbeholpen en voorlopige” taal van *Sein und Zeit I*¹ en van zijn studie *Vom Wesen des Grundes* (1929) zegt hij, dat dat een dwaalweg was, een Irrgang² — toch geloof ik, dat wie de continuïteit in de filosofie van Heidegger wil aantonen in dit nieuwe boek een arsenaal van argumenten zal vinden. En wat de samenhang van het denken van Heidegger met de grote traditie van de Westerse filosofie betreft: al is het denken van Heidegger ook hier een stelselmatige afrekening met de metaphysica, die is doodgelopen in het Nihilisme en gestalte heeft gegeven aan de moderne techniek, toch is zijn filosofie m.i. de consequente voortzetting van de Verlichting met zijn verzet tegen alle onecht gezag — en dan ook de noodzakelijke voort-

¹ Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund* (voortaan afgekort SG) S. 146.

² SG 84

zetting! Ook hier is dus meer reden om te spreken van een continuïteit (die intussen critiek en afwijzing niet uitsluit!) dan van een verlaten van de traditie van het Westerse denken, dat immers altijd in de dialectiek — het δια-λεγεσθαι — zichzelf heeft ondergraven om tot zichzelf en tot het Zijn te komen. We komen daar naderhand nog op terug bij de weergave van Heideggers — toch tamelijk duistere! — opmerkingen over het *Seinsgeschick*.

Nog één inleidende opmerking: heel dit boek handelt over het principium rationis, d.w.z. over de vier woorden: Nihil est sine ratione — niets is zonder grond. En ook hier is een aanzienlijk gedeelte van het boek gewijd aan een diepzinnig spelen met woorden, zoals dat in de in *Vortraege und Aufsaeze* gebundelde studies over Logos, Moira, Alêtheia n.a.v. spreken van Parmenides en Heraclitus gebeurde. Zo speelt Heidegger ook hier met de woorden, die in het principium rationis klinken — vooral met het woord Ratio = Logos — om ten slotte terecht te komen bij . . . Heidegger. Er is al veel geschreven over de willekeur in het spelen met etymologieën in de filosofie van Heidegger. Toch schijnt men dan één ding te vergeten: men schijnt te vergeten, dat van een Satz in de taal wellicht hetzelfde geldt als van een Satz in de muziek. Daarvan echter zegt Bettina von Arnim in haar boek *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde* „daz der Satz den Musiker durchführt, daz der Satz sich so oft aufstellt, sich entwickelt, sich konzentriert, bis der Geist sich ganz in ihn gefügt hat”. Zou het zo zijn, dan is het niet Heidegger, die speelt met het principium rationis, maar veeleer het principium rationis, dat speelt met de aandachtige Denker. Zelf zegt Heidegger in dit boek, een oud thema opnemend: „Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschicklich der Sprache entspricht”³. De vraag is maar, of de taal een dimensie heeft, die door de filologie niet wordt bereikt, en die een heel andere aandacht voor de Logos van de taal onderstelt. De Taal spreekt, d.w.z. de taal is geen instrument ter bemachtiging van de zgn. werkelijkheid, veeleer is wie waarlijk spréékt een instrument van de taal. Zijn taak is: luisteren en ent-spreken. Dat hebben de dichters altijd geweten.

De klassieke Logica is gebouwd op drie grote principia, nml.

1. Het principium Identitatis.
2. Het principium Contradictionis.
3. Het principium exclusi tertii⁴.

Aan deze principia heeft Leibniz een vierde toegevoegd, het zgn. principium rationis (sufficientis). In een brief aan Arnould van 1686 noemt hij het „mon grand principe”, elders een principium magnum. Samen met het principium Contradictionis is het de grond van alle redenering: zo schrijft Leibniz in zijn *Specimen inventorum*, een van zijn laatste studies: Duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe Contradictionis . . . et principium reddendae rationis, vel

³ SG 161.

⁴ Vgl. b.v. Dr. A. E. Loen: Inleiding tot de wijsbegeerte. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1947, blz. 10v. Hier wordt ook — niet meer dan vluchtig — de vraag behandeld, of de logische principia alleen betrekking hebben op het kennen of óók op het zijnde, een vraag, waarop althans Heidegger een duidelijk antwoord geeft.

ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa. Niet alleen hier, maar ook in de brief aan Arnauld van 1686 wordt het principium rationis nadrukkelijk onderscheiden van „cet axiome vulgaire, que rien n'arrive sans raison'', hoewel het toch zonder twijfel bepaalde relaties met dit axiome vulgaire heeft.

Uit dit principium wordt door Leibniz b.v. in het reeds genoemde *Specimen Inventorum* het zijn van God afgeleid. Het feit, quod aliquid potius existat quan nihil — dat laatste Mysterie van het existere! — moet volgens Leibniz een ratio, een grond hebben. Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione . . . Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Deze ultima ratio Rerum — deze laatste (zijnde) grond aller dingen — uno vocabulo solet appellari DEUS. Daarmee is dan het zijn van God bewezen, d.w.z. afgeleid uit zijn ratio, die het principium rationis is. Zodat de conclusie van Heidegger, niet zonder ironie uitgesproken, voor de hand ligt: „Nur insofern der Satz vom Grund gilt, existiert Gott''⁵ — een conclusie overigens, die bij enig nadenken wel wordt voorzien als een vergissing!

Intussen is al wel duidelijk geworden, dat dit Godsbewijs één toepassing is van het principium Rationis, maar niet de enige: was het de enige, het principium Rationis zou niet als principium magnum kunnen gelden. Het heeft — met zijn aflegtterje, het axiome vulgaire van de causaliteit — een volstrekte geldigheid voor al het zijnde, en voor het spreken over al wat is. De beide door Leibniz genoemde principia (het is nml. mogelijk het principium Identitatis te herleiden tot het principium Rationis en het principium exclusi tertii tot het principium Contradictionis!) bepalen sindsdien de structuur van filosofie en wetenschap, meer nog: ze bepalen de structuur van het mens-zijn. Sedert de opstelling van het principium (reddendae) Rationis is het mens-zijn in de ban van het rationem reddere als (zichzelf) rekenschap geven, maar meer nog als: aan het kennen en aan het zijnde zijn Ratio, zijn grond, terug-geven. Waarheid is voortaan dáár, waar de grond kan worden aan- en teruggegeven. „Der Satz vom Grund ist der Grundsatz der jederzeit möglichen und notwendigen Zustellung des Grundes für einen wahren Satz. Der Satz vom Grund ist der Grundsatz der notwendigen Begründung van Sätzen. Das Groszmächtige des Prinzips besteht darin, dasz es alles Erkennen, das sich in Sätzen aussagt, durchherrscht, leitet und trägt.'' ⁶ Echter: het principium Rationis heeft voor Leibniz niet alleen betrekking op het kennen, maar ook op al het zijnde, het heeft m.a.w. niet alleen logische, maar ook ontologische relevantie: „Das Groszmächtige des Satzes vom Grund entfaltet darin seine Macht, dasz das principium reddendae rationis — dem Anschein nach nur ein Prinzip des Erkennens — zugleich und gerade als Grundsatz des Erkennens das Prinzip wird für jegliches, was ist''.⁷ Daarmee wordt het zijnde tot objectum, tot Gegenstand, het Zijn van het zijnde tot Gegenständigkeit. Daarmee komt de filosofie in een nieuwe fase, die nml. waarin het principium Rationis zijn macht ontvouwt.

In een magistrale analyse van Kants *Kritik der reinen Vernunft* — die

⁵ SG 55.

⁶ SG 45.

⁷ SG 47.

we hier niet uitvoerig kunnen weergeven — laat Heidegger zien, hoe diens transcendente methode geheel door het principium Rationis wordt beheerst (en vanzelfsprekend ook door het principium Contradictionis, dat echter niet meer dan een logische onderstelling is, die op doelstelling en architectuur van de Kritiken geen invloed uitoefent). De Rede is voor Kant het „Vermögen der Grundsätze”, d.w.z. „dasz sie die Setzung des Grundes, d.h. der Grund aller Begründung ist: das Bestimmende aller Bedingungen der Möglichkeit des Seienden in ihrer Einheit”⁸ — of ook: „das Zu-stellen des zureichenden Grundes für das, was dem Menschen als Seiendes erscheinen kann und was nicht, für die Weise, wie das Erscheinende erscheinen kann und wie nicht”⁹, waarbij iedere andere fundering van het Zijn van het zijnde buiten de dimensie van de transcendente Rede uitgesloten is. M.i. is deze analyse van de transcendente methode één van de hoogtepunten van *Der Satz vom Grund*. Daarmee wordt dan echter a priori uitgemaakt, wat het zijnde IS, nml. objectum, Gegenstand, dat door de transcendente Rede wordt gesteld.

Het zijnde IS slechts als het door de Ratio gestelde — en berekende? Immers: in het Latijnse woord Ratio klinkt ook de notie van rekenen, be-rekenen door. Dat betekent dan, dat het principium Rationis niet alleen de filosofie sedert Leibniz — en in feite al ver vóór Leibniz — beheerst, maar heel de cultuur bepaalt. De moderne wetenschap (anders dan wat aan wetenschap in de antieke en Middeleeuwse wereld te vinden is) laat zich geheel leiden door het principium Contradictionis en het principium reddendae Rationis. Zo beheerst dit principium magnum de ontwikkeling van de klassieke mechanica en de eerste industriële Revolutie, maar ook de ontwikkeling van de kernphysica (de naam is al weer verouderd!) en de nieuwe techniek van het Atoomtijdperk, die zijn pathos heeft in de stelselmatige berekening, d.w.z. beheersing van het zijnde en in de constructie van een wereld, waarin alles overzichtelijk is geworden — want de mens heeft aan alles zijn Ratio, zijn grond, teruggegeven — en waar zekerheid is. Het is misschien veelzeggend, dat de man, die het principium Rationis heeft opgesteld, ook de ontwerper van de levensverzekering is geweest! De keerzijde van de zekerheid echter is, dat het Wezenlijke verdwijnt en ook het menselijk vermogen om in het *Wesenhafte* te bouwen en te wonen, zodat de wereld in een vreemde terug-slag op de verworven zekerheid „un-heimlich” is geworden. Een van de meest markante gevolgen van deze ontwikkeling is, dat het toneel, dat litteratuur en filosofie, dat zelfs religie en geloof niet meer meekomen, terwijl anderzijds de vlucht uit de Traditie de laatste stootblokken tegen de volledige vertechnisering van het leven opruimt: kon men vroegere tijdvakken van de geschiedenis typeren met b.v. Rococo en Romantiek, dit is het tijdperk van het Atoom. Zegt men, dat de mens de slaaf van de machine is geworden, dan is dat een halve waarheid, die niet diep graaft, en die wellicht door de feiten zal worden weersproken: het ernstige is, dat hij het *Wesen* van de techniek moet gehoorzamen en zich daaraan moet conformeren tot in zijn voorstellen en denken toe. Daarvoor zorgt de *Information* van kranten enz. — Heidegger gebruikt het woord met een onverholen sarcasme! — waaraan ook de taal wordt

⁸ SG 127.

⁹ SG 131.

aangepast. Zo gaat de horigheid aan het principium Rationis tot het uiterste. Echter: moet de mens gehoorzamen, moet hij zich conformeren? Ook hier verzet Heidegger zich tegen een mogelijke fatalistische interpretatie van zijn woorden: er kan van een „unvermeidliche Ausweglosigkeit” geen sprake zijn, wanneer althans de weg terug uit het rekenen naar de bezinning kan worden gevonden en in de bezinning het *Fatum*, d.w.z. de bevrijdende sprake van het Zijn, wordt ervaren. Voorlopig echter wordt de bezinning in de weg gestaan door de wetenschap en de *Information*.

Tot nu toe is het principium Rationis verstaan als een uitspraak over het zijnde (merkwaardig: niet over de Ratio, de grond zelf, maar over het zijnde!) en is de totalitaire heerschappij van het principium Rationis over de mens in het Atoomtijdperk aangetoond. Is dat echter de enige dimensie van dit principium magnum, of kan het ook anders worden gehoord? — In 1657 schreef Angelus Silesius zijn *Cherubinischer Wandersmann*. Onder de titel *Ohne Warum* schrijft de mysticus daarin deze regels:

„Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.”

De woorden van Angelus Silesius zijn in strijd met het principium Rationis: de roos heeft stellig en zeker een voorwaarde, een Ratio van haar zijn en bloeien. Toch: ze is niet in de greep van het zichzelf teruggeven van de Ratio, niet onder de aanspraak van het principium Rationis, voorzover ze in alle eenvoud roos is. De ratio van haar zijn wordt eerst door onze voorstelling gezocht en ontdekt, maar „ihr Blühen ist einfaches aus-sich-Aufgehen”.¹⁰ Hier gaat Heidegger spelen met de gedachte, dat ook de mens in de verborgen grond van zijn wezen eerst dan waarlijk IS, wanneer hij op zijn wijze is als de roos — zonder waarom! Een gedachte, die hij trouwens weer snel laat vallen: „Alleen een mens droomt zo vergeefs” (A. Donker). Intussen: ligt hier eigenlijk het Anliegen van de mysticus Angelus Silesius — en van Heidegger?

Op dit moment ontdekken we, dat het principium rationis met verschillend accent kan worden gelezen. Men kan lezen: *Nihil est sine ratione* — niets is zonder grond, of: al het zijnde heeft een grond. Men kan echter ook lezen: *Nihil est sine ratione* — niets is zonder grond, of: al het zijnde (als zijnde) heeft een grond. Op dat moment spreekt het principium Rationis niet meer over het zijnde, maar over het Zijn van het zijnde, op dat moment zegt dus het principium Rationis: tot het Zijn van het zijnde hoort iets als grond, het Zijn van het zijnde is *grundhaft*. Dat betekent dan niet meer, dat Zijn een grond heeft — dan zou het wéér over het zijnde gaan en niet over Zijn, zoals bij Leibniz God toch ook weer uit zijn grond wordt afgeleid! — maar het betekent (en hier vinden we één van die prachtige formules van Heidegger): „Sein west in sich als gründendes”¹¹. In het verborgene spreekt het principium rationis dus over het Zijn van het zijnde: het is dan ook verborgen gebleven voor Leibniz en voor alle vazallen van het principium Rationis tot nu toe. In waarheid zegt het: Zijn is in wezen grond — en zelf grond-loos. Het

¹⁰ SG 73.

¹¹ SG 90.

Zijn valt niet onder het bereik van het principium Rationis, alleen het zijnde. Zijn: de af-grond . . . Zo wordt het denken, meegevoerd door het principium Rationis, geleid tot de sprong in het Zijn, die tegelijk de sprong moet zijn in een andere wijze van denken en zeggen. Het principium Rationis is een *Satz* = sprong in het wezen van het Zijn, een *Satz* = sprong in het Zijn als Zijn, d.w.z. als (af)grond. We zijn nu op hetzelfde punt, waar de *Vortraege und Aufsätze* ons brachten, het punt nml. waar het denken het niveau van wetenschap en filosofie verlaat om in de aandacht voor het Zijn de waarheid te ontvangen en stamelend te zeggen. Beter: de sprong, om de gedachte aan een voortschrijden van de filosofie tot Zijns-denken, aan een voortbouwen van deze „ontologie” op de metaphysica, van meet af te verhinderen, en om ook de verrassing van de Waarheid, d.w.z. het op-lichten van het Zijn, aan te geven. Want

„. . . oft überraschet es einen,
der eben kaum es gedacht hat . . .”

met de woorden uit Hölderlins hymne *Die Wanderung*. Daarom dus: sprong in het Zijn, sprong in de (af)grond. Het is niet goed mogelijk hier de weg, de *μεθοδος* van het Zijnsdenken stap voor stap te volgen, het is nog minder mogelijk de *conclusio*, het eindpunt van de weg te beschrijven, waarheen de aanspraak van het principium Rationis het denken brengt. Het denken immers is onderweg als een *Philosophia Viatorum*: het geeft b.v. geen definitie van Zijn en grond, die Zijn weer zouden maken tot een Ens realis in de trant van die God van Leibniz en de metaphysica — en de (Christelijke) theologie. Wij volgen Heidegger dus niet in zijn luisterend en aandachtig spreken van Zijn en Grund-Ratio-λόγος, dat hem ten slotte brengt bij Heraclitus, die het kruispunt is van alle wegen van de moderne filosofie.¹² Hier geven we weer, wat althans in dit boek het eindpunt van zijn weg is: het is een refrein van de spreuk van Angelus Silesius:

„Was Heraklit λόγος nennt, sagt er noch in anderen Namen, die Leitworte seines Denkens sind: φύσις, das von-sich-her-Aufgehen, das zugleich west als Sichverbergen; κόσμος, das griechisch zumal besagt Ordnung, Fügung und Schmuck, der als Glanz und Blitz zum Scheinen bringt; schliesslich nennt Heraklit das, was sich ihm als λόγος, als das Selbe von Sein und Grund zuspricht: αἰών. Das Wort ist schwer zu übersetzen. Man sagt: Weltzeit. Es ist die Welt, die weltet und zeitigt, indem sie als Kosmos (Frg. 30) die Fügung des Seins zum erglühenden Erglänzen bringt . . . Was sagt Heraklit vom αἰών? Das Frg. 52 lautet: αἰών παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. Seinsgeschick, ein Kind ist es, spielend, spielend das Brettspiel: eines Kindes ist das Königtum — d.h. die ἀρχή, das stiftend-verwaltende Gründen, das Sein dem Seienden. Das Seinsgeschick: ein Kind, das spielt. Somit gibt es auch grosze Kinder. Das gröszte, durch das Sanfte seines Spiels königliche Kind ist jenes Geheimnis des Spiels, in das der Mensch und seine Lebenszeit gebracht, auf das sein Wesen gesetzt wird.

Warum spielt das von Heraklit im αἰών erblickte grosze Kind des Weltspieles? Es spielet, weil es spielet. Das „Weil” versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne „Warum”. Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste. Aber dieses „nur” ist Alles, das Eine, Einzige.

Nichts ist ohne Grund. Sein und Grund: das Selbe. Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Abgrund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt. Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen”¹³.

¹² Vgl. mijn artikel Heraclitus-Renaissance in *Vox Theologica*.

¹³ SG 187f.

Er blijven ten slotte twee vragen, wanneer we de denkweg die leidt tot het spelende kind en het Koningschap verder laten rusten (het zij nml. aan de filologen overgelaten deze methodos te ontrafelen):

1. Wanneer werkelijk in het principium Rationis deze aan-spraak van het Zijn verborgen tot ons komt, hoe is het dan mogelijk, dat eerst Heidegger déze sprake van het principium magnum van Leibniz heeft verstaan — anders gezegd: is deze exegeze van het principium rationis geen volmaakte willekeur?

2. Welke continuïteit is er nog tussen dit Zijns-denken en de grote traditie van de Westerse filosofie, waar immers volgens Heideggers eigen woorden het principium Rationis roept tot een SPRONG in het Zijn, waarin wetenschap en filosofie te gronde gaan?

Op beide vragen wordt het antwoord gegeven in de fragmenten van Heidegger over het *Seinsgeschichte*. Reeds in de *Vortraege und Aufsätze* en in de kleine studie *Zur Seinsfrage* spreekt Heidegger over het *Seinsgeschichte*, hier worden zijn aanduidingen breder uitgewerkt in aansluiting aan de geheimzinnig-dialectische spreuk van Heraclitus φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Frg. 123) en in een merkwaardige analogie met de dialectiek van Revalatio en verborgenheid, die de theologie ontdekt bij de doordiening van het Zijn Gods (trouwens: in héél de filosofie van Heidegger en zeker ook in dit boek over het principium rationis liggen de analogieën met de theologie voor het grijpen). Zijn is niet een onveranderlijke, transcendente werkelijkheid los van het zijnde: het staat als Zijn-van-het-zijnde altijd in betrekking tot het *Wesen* van den mens, en deze relatie heeft een geschiedenis, waarachter een geschieden van/met het Zijn ligt. Onder geschiedenis van/met het Zijn moet dan niet worden verstaan een reeks van *Seinsgeschichten* of een dialectische ontwikkeling in de trant van Hegel, maar de geschiedenis van ontdekking en verberging, van ἀληθεία en vergetelheid, van Lichtung en duisternis, van zich-mededelen en zich-onttrekken, die als *Geschick* de geschiedenis van het denken bepaalt. In het woord *Geschick* klinken geen Noodlots-speculaties door (ook hier verzet Heidegger zich tegen een mogelijk fatalisme!), maar het zich-mededelen en zich-onttrekken van het Zijn, dat (nog eens) nimmer los van den mens als een *Für-sich* bestaat, maar waarover de mens toch ook niet kan beschikken, zoals hij beschikt over het zijnde. Zo is er een geschiedenis van/met het Zijn, die zijn duidelijk gemarkeerde tijdvakken heeft, die dan hun weerslag hebben in de geschiedenis van de filosofie: tijdvakken, die plotseling openbreken als knoppen en dan eeuwen kunnen bloeien, die niet met een geleidelijke, dialectische overgang tot stand komen, maar met een sprong — wat intussen een echte Traditie niet uitsluit maar veeleer omvat, die overal en nergens, d.w.z. niet aan te wijzen is en opkomt uit de verborgenheid van het *Geschick*¹⁴. Een dergelijke sprong in de geschiedenis van het Zijn voltrekt zich in deze tijd; de keerzijde daarvan is de sprong van het denken, die als sprong in het Zijn een nieuw begin betekent, waarvan dit boek over het principium

¹⁴ Hoe voortreffelijk Heidegger zijn woorden weet te vinden blijkt b.v. uit de tegenstelling tussen Gestell en Geschick. Over het zijnde als Gestell kan de mens beschikken, hij kan het rekenend ontwerpen. enz. hij stelt het: het Zijn echter is Geschick, aan het menselijk ontwerpen onttrokken en zich-onttrekkend, en zo zich mededelend. Het denken stelt het niet, maar het ontvangt.

Rationis een van de eerste wankle manifestaties is. Het nieuwe denken is dus het tegendeel van willekeur, het is veeleer de aandachtige gehoorzaamheid aan de sprake van het Zijn, dat uit de verborgenheid, uit de vergetelheid van het Zijn, uit de verlorenheid aan het *Gestell*, plotseling verrassend (Hölderlin!) en bevrijdend oplicht en zwijgend zijn aanspraak tot den mens richt — zodat men kan zeggen, dat het niets is. Zo is het dus ook mogelijk „dasz „Sein” und „Sein” jeweils in den verschiedenen Epochen seines Geschickes anderes sagt”¹⁵, en dat dus ook de coördinaten van het wijsgerig denken zich wijzigen, die steeds ontstaan op de speurtocht naar de adaequatio met de zwijgende aanspraak van het epochale Zijn. Maar daarmee wijzigt zich ook heel de cultuur, zodat b.v. het Nihilisme en het atoomtijdperk worden beheerst door de sprong van het *Seinsgeschick*, die in het principium Rationis zijn formule vond. Het zou verleidelijk zijn deze tamelijk duistere aanduidingen over het *Seinsgeschick* verder uit te werken — vermoedelijk zouden we dan terecht komen in de buurt van . . . Hegels *Phänomenologie des Geistes*, zonder dat methodos en conclusio dezelfde zouden kunnen zijn als dáár.

In deze aanduidingen ligt in ieder geval het antwoord op de gestelde vragen:

1. Door Leibniz, die het principium rationis formuleerde, en door zijn opvolgers in de volgende eeuwen tot de voleinding der metaphysica in de filosofie van Hegel kon het principium Rationis niet als sprong in het Zijn en de (af)grond worden verstaán, omdat in het tijdvak van de Zijns-vergetelheid, die in het atoomtijdperk zijn uiterste consequenties ontwikkelt, de Tijd (Kairos) voor dit verstaan van het principium Rationis nog niet gekomen was. Wie het *Seinsgeschick* enigszins doorziet kan dat aan Leibniz enz. niet verwijten, het was hen onmogelijk het zo te verstaan als nu wel moet gebeuren — maar wanneer dat nu gebeurt is dat geen willekeur, het is de enig mogelijke consequentie van de aandacht voor de ἀληθεία.

2. In dit nieuwe denken wordt de grote Traditie van de Westerse filosofie, die overal en nergens, d.w.z. niet aan te wijzen of vast te leggen is, niet verlaten of doorbroken, veeleer staat dit denken als sprong in het Zijn en als overwinning op de Metaphysica, als geschenk en opdracht in de echte Traditie van de Philosophia Viatorum, die rust in het *Seinsgeschick*. Kairos en Traditie zijn hier één: het nieuwe is het Eeuwige . . . Hier is even weinig sprake van willekeur als in het Koninkrijk van het kind.

Dit boek is te groots om met wat vermete le en eigenwijze critiek te komen: die blijve dus achterwege. Wel mag nog worden gevraagd, waar God is in dit denken, dat de sprong in het Zijn als Zijn, in de (af)grond voltrekt. Correspondeert met de dialectiek van het *Seinsgeschick* de verborgen aanwezigheid van een God? — Het was niet noodzakelijk om in deze colleges over het principium Rationis een kleine Mozart-herdenking te houden, het was nog minder noodzakelijk om in het kader van die herdenking een spreuk van Angelus Silesius aan te halen, waarover verder met geen woord wordt gesproken. Toch gebeurt dat: de spreuk luidt

„Ein Herze, das zu *Grund Gott* still ist, wie er will,
Wird gern von ihm berührt: es ist sein Lautenspiel . . .

Rotterdam.

J. SPERNA WEILAND.

Boekbesprekingen

A. VAN DEN BORN, *Samuel, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*. (De Boeken van het Oude Testament, Deel IV, boek 1). J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1956, 230 blz., ing. f 9,86; bij intekening f 8,70.

Gezien het feit dat deze katholieke commentarenreeks op de boeken van het O.T. primair bedoeld is voor priesters, kloosterlingen en theologisch geïnteresseerde leken, kunnen we deze commentaar op de boeken Samuel van de hand van Dr. A. van den Born uitstekend geslaagd noemen. Trof andere commentaren van deze reeks min of meer het verwijt, dat zij te sterk afgestemd waren op de vakspecialist, Dr. v.d. Born heeft met dit werk een voor de niet-vakman zeer bevattelijke exegese geleverd, zonder de commentaar aan rijkdom te laten inboeten.

Hoezeer de auteur zijn stof beheerst, blijkt vooral uit de inleiding waarin hij beknopt en helder de verschillende punten als inhoud, bronnen, chronologie en theologie aangeeft en uit de samenvattingen, die hij in zijn commentaar aan de verschillende pericopen laat voorafgaan. Vooral in dit laatste laat hij zien hoe fragmentarisch, en soms tegenstrijdig, de historische gegevens van de boeken Samuel zijn en hoe sterk de deuteronomische redactor zich bij zijn geschiedschrijving laat leiden door een theologisch pragmatisme. Wat de kwestie van bronnen en de opbouw van het boek aangaat, deelt de auteur, in grote lijnen, het standpunt van R. de Vaux (*Les Livres de Samuel*, Paris 1953).

Bij de vertaling van de tekst, die met de tekst van Ezechiël als de slechtst-overgeleverde van het O.T. wordt beschouwd, is de vertaler spaarzaam geweest met correcties. Hij steunt hier op het feit dat de gevonden fragmenten van Qumran een tekst bieden verschillend van de masoretische en de Septuaginta-tekst, zodat men dus moet concluderen dat er verschillende tekst-typen in omloop waren en men dus bezwaarlijk het ene tekst-type naar het andere kan verbeteren. Volledigheidshalve geeft de auteur op p. 228—230 een tekstverantwoording. De vertaling volgt nauwgezet de hebreeuwse tekst, maar is qua nederlands niet altijd even onberispelijk, soms zelfs slecht of foutief. Zo b.v. I Sam. 12, 2: „iemand, die voor U aan wandelt” of, I Sam. 12, 3: „om voor hem een oog toe te drukken”. Hetzelfde geldt voor het commentaar; zo lezen we daar: „richtige uitoefening van het priesterschap” (p. 45).

Om nog een enkele opmerking te maken: drukfouten zijn bijna onvermijdelijk, zeker in het citeren van de verschillende teksten, maar bepaald storend is de zetfout, die ingeslopen is in het commentaar op p. 97.

Deze bedenkingen tegen taal en stijl van de auteur doen niets af aan onze oprechte waardering voor dit uitstekende commentaar van een zo moeilijk boek als Samuel. Studenten in de theologie zullen dit werk met vrucht kunnen raadplegen.

Nijmegen.

PH.M.M.

CL. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob*. Beiträge zur Historischen Theologie, herausgegeben von Gerhard Ebeling, B. 23.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1956. 115 blz., ing. DM. 12.—.

Uitgangspunt van deze studie is de vraag naar het litteraire genre van het boek Job. Naar de mening van de auteur miskent men het eigen karakter van dit boek, zolang men meent, dat men hier te doen heeft met een Wijsheidsboek, waarin een theoretisch probleem aan de orde gesteld zou zijn. Bepalend is hier het genre van het Klaaglied want niet de theoretische vraag maar de existentiële vraag: waarom moet ik lijden is het thema, en „die Frage: „Warum musz ich leiden?” ist sofern sie eine Frage der Existenz ist, Klage (p. 3). De discussies tussen Job en zijn vrienden (c. 4—c. 27) vinden hun omlijsting in de klaagliederen (c. 3 en c. 29—31) en moeten van hieruit ook gezien worden: de vrienden komen om te troosten, maar al van het begin af ontwikkelt dit troosten van de vrienden zich tot een twistgesprek waarin Job tegenover hun argumentaties alleen zijn klacht stelt. Als Job in dit juridisch proces met zijn vrienden alleen maar de scherpste veroordeling vindt brengt hij zijn zaak voor de hoogste instantie, God, die de derde partner is in dit proces. Dit klaaglied, dat hier als een drama wordt voorgesteld, vindt zijn slot in de

beslissende uitspraak van God. Deze uitspraak houdt een terechtwijzing in, maar het feit, dat God met Job *spreekt* en hem niet verbrijzelt betekent zijn Goedheid. Dit gedramatiseerde klaaglied is dan omraamd door een vertelling van een geschiedenis, waardoor de dichter duidelijk wil maken dat het hier gaat om een „Geschehenes”.

Zo heeft de auteur het boek Job vanuit een geheel nieuw gezichtspunt benaderd. Door het op te vatten als een groot klaaglied, dat zijn literaire vormen gemeen heeft met de individuele klaagliederen zoals wij ze kennen uit de Psalmen, zijn er voor de exegetische nieuwe gezichtspunten open komen te liggen. De bezwaren tegen deze interpretatie zijn echter al oud. De eerste die hier geprotesteerd heeft is de redactor van de Elihu-redenen. Ook de auteur moet toegeven, dat deze redactor blijkens zijn invoeging het karakter van Job volkomen miskend heeft. Een zwakke stee in de opvatting van de auteur lijkt ons ook het feit, dat de troostredenen van de vrienden van Job van meetaf argumentaties zijn en het is ons onbegrijpelijk hoe de auteur c. 28, het lied over de wijsheid in zijn opbouw weet in te passen. De grote verdienste van dit werk bestaat naar onze mening dan ook hierin, dat hier zeer uitdrukkelijk gevraagd wordt naar de eigen aard van het boek Job, een vraag die aan elke exegete vooraf moet gaan.

Nijmegen.

P.H.M.M.

DR. E. L. SMELIK, *De weg van het Woord*. Het Evangelie naar Johannes (De prediking van het N.T., IV). Tweede, geheel herziene druk. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1956. 303 blz., gebonden f 13.90.

Het is verheugend, dat van dit in 1948 verschenen commentaar een geheel herziene herdruk nodig bleek; het boeiend en dichterlijk geschreven boek — niet steriel critisch-historisch, wel wetenschappelijk verantwoord, getuige de grondige bestudering van de teksten, wel ook de uitvoerige literatuurlijst — brengt de lezer op indringende wijze in contact met het Johannesevangelie.

Nu ieder kan beschikken over de vertaling van het NBG, is deze niet meer opgenomen. Prof. Smelik vat het evangelie samen in twee boeken: 2—12 dat der tekenen, 13—21 dat van de overgang tot de Vader (anders b.v. Bultmann: de openbaring van de *doxa* voor de wereld 2—12, voor de gemeente 13—20). Waar bij Bultmann alle accent valt op de openbaring, tekent Dr. Smelik — in wien we dichter en psycholoog verenigd zien — ons vooral de mensen rond de openbaring en hun reageren. Dit heeft voordelen: het geheel wordt veel levendiger. De schrijver heeft oorspronkelijke beelden — hoogwaardigheidsbekleders als bliksemafleiders (351); verrassende titels — de vriend en de bruidegom (Joh. 3: 22—36), onophoudelijk vinden (1: 35—52); en n.a.v. themata als de nacht (bij Nicodemus), het geschenk (bij de zalving) geeft hij bijzonder fijnzinnige analyses.

Maar ook zijn er *les défauts de ces qualités*. Hoewel de auteur, het gevaar onderkende, zelf zegt: het gaat in het evangelie niet primair om de mensen, maar om ons een beeld van de Christus te geven (100), is hij toch zeer (soms te zeer) geobsedeerd door de reacties van de mens. Zo bij Pilatus en bij de gang van de twee discipelen naar het graf, waar m.i. een apologetisch verstaan (sauveren van de Romein, strijd om primaat tussen Petrus en Johannes) meer recht doet aan de bedoeling van de evangelist dan het psychologische van Dr. Smelik. Hetzelfde geldt voor het 'harmonische gezin van Lazarus'. Door de bril van Prof. Smelik zien we Jezus te veel als de scherpe psycholoog, de niet te stuiten ontmaskeraar (237). Soms is het evangelie barmhartiger dan de commentator (140 Nicodemus; ook 249). Zo lijken ook de bespiegeling over het verschil in karakter van man en vrouw — titels als: de man en de nacht (Nicodemus), de vrouw en de dag (de Samaritaanse), de vrouw en de mannen (adultera) — de analyse van de gevaren van het vrouwenbestaan (Maria), en de beschouwing van de haan als symbool van de zichzelf overschattende mannelijkheid bij Petrus mij niet direct in de tekst gegrond.

M.i. zijn de mensen in het evangelie veel meer randfiguren, aanleiding voor Jezus tot zijn openbaringswerkzaamheid.

Ondanks deze en andere critische kanttekeningen zij dit boeiende en bezielde boek aan ieder die in contact met het Johannesevangelie wil komen warm aanbevelen.

Leiden.

J. H. C. GEUSEBROEK,

WALTER BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Fünfte, verbesserte und stark vermehrte Auflage. 1. und 2. Lieferung (A - ἀποπλανᾶω en ἀποπλέω-διεγείρω). Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1957. ix blz. + 384 kolommen. Per aflevering DM 7.80.

Nauwelijks was de vierde editie (1952) van dit onovertroffen woordenboek in handen van zijn gebruikers, of het werd bekend, dat 'Prof. Bauer is now gathering material for a fifth edition of his lexicon' (F.W. Gingrich in JBL LXXII (1953) 196). Alsof het vanzelf sprak zette de toen 75-jarige bewerker zijn stelselmatige lectuur van zoveel mogelijk Griekse teksten voort (vooral die waarvoor geen indices bestaan). Reeds in zijn *thesaurus* verwerkte bronnen waarvan een nieuwe uitgave verscheen, nam hij opnieuw door. Daarnaast heeft hij de moderne literatuur 'in dem bescheidenen Masse berücksichtigt, das der leider immer stärker anschwellende Umfang des Buches und der schlechter werdende Zustand meiner Augen mir aufnötigen', zoals de omslag van deze afleveringen vermeldt. Zo is een vijfde, verbeterde en sterk vermeerderde uitgave ontstaan, waarvan de eerste twee (van acht) afleveringen, kolom 1—384, overeenkomen met 1—351 in de vierde en 1—321 in de derde. Het boek wordt geheel nieuw gezet, iets ruimer en met een rechte, slankere Griekse letter in de tekst van de artikelen.

De lijsten voor de afkortingen geven aan, waarin de uitbreiding van het woordenboek bestaat (zie Gingrich, l.c.):

3. *edities van inscripties en papyri* werd met 6 titels uitgebreid (omvatte in de vierde uitgave 78, in de derde (1937) 66 titels).
4. *oude Griekse schrijvers en geschriften* met 23 (⁴223, ³163).
5. *tiidschriften, moderne auteurs enz.* met 3 (⁴274, ³158).

De artikelen die ik doornam bevestigen de indruk, dat men zich voor die laatste categorie beter tot de bibliographieën van tijdschriften als *Biblica* en *Ephemerides Lovanienses* kan wenden. Wel is in de nieuwe druk allerlei literatuur toegevoegd, lang niet uitsluitend recente; maar, om een enkel voorbeeld te noemen: bij ἀπλοῦς vind ik niet vermeld: C. Edlund, *Das Auge der Einfalt* '52; H. J. Cadbury, *The single eye*, HThR 47, '54, 69—74; bij βύσσος niet: L. Köhler, *Kleine Lichter* ('45), 48—51.

Maar ten slotte treft men zulke verwijzingen zo ongeveer overal aan. De „sterke vermeerdering” betreft minder gangbare stof: de vermelding van plaatsen uit de Griekse schrijvers, merendeels minder courante, maar ook Plato, Demosthenes enz. Herhaaldelijk is ook de tekst van de artikelen gewijzigd of aangevuld. Voor de trouw waarmee Prof. Bauer, aller leermeester, met zijn levenswerk voortgaat, 'und bliebe es auch allezeit Stückwerk', kan men alleen maar de grootste eerbied hebben.

Warmond.

J.S.S.

A. J. VISSER, *Cynische filosofie en Christendom*. Openbare les gehouden bij de aanvaarding van het lectoraat in de geschiedenis van het christendom aan de Rijksuniversiteit te Groningen op donderdag 1 november 1956. J. B. Wolters' Uitgeversmaatschappij N.V., Groningen-Djakarta 1956. 22 blz. f 1.25.

'Er bevindt zich in het slavische klooster Sucevita een wandschildering waarop de oude filosofen: Plato, Aristoteles en anderen, zijn afgebeeld, die meelopen in een stoet, welke Christus hulde brengt. Ik hoop dat het voorafgaande het enigszins duidelijk heeft gemaakt dat in deze optocht ook een plaatsje moet worden gereserveerd voor de οὐράνιος κύων Diogenes, met of zonder ton'. Zo eindigt deze les. Nu, ik voor mij ben daarvan niet onder de indruk gekomen. Vlot en vaag bespreekt de auteur na een kenschetsing van de cynische wijsbegeerte (figuren, leer, voor-drachtstijl) enige punten van contact tussen christendom en cynische filosofie. Die zijn te vinden, niet bij Jezus zelf zoals C. Schneider meent, maar bij Paulus in 1 Tim. 6:6-11, in de brief van Jacobus, bij Lucianus' Peregrinus (die zeker voor enige tijd christen kan zijn geweest) en bij enkele lateren, o.w. de 'filosoof' Maximus, met wie Gregorius van Nazianze een en ander te stellen heeft gehad en bij Gregorius en zijn broeders zelf.

Warmond.

J.S.S.

J. H. NEWMAN, *Proeve over de ontwikkeling van de geloofswaarheden*. Vertaald door Fr. Aurelius Pompei O.F.M. Uitgeverij Paul Brand N.V., Bussum 1957. 289 blz., gebonden / 15.90.

Sinds 1946 vertaalde Prof. dr A. Pompei uit Nijmegen een aantal werken van Newman, die hij om zijn theologie en om zijn proza zeer bemint. Als zesde band verscheen onlangs deze 'Proeve', dat is *An essay on the development of christian doctrine*, naar de bewerking van 1878. Passagen die niet in de eerste uitgave (1845) voorkomen, zijn tussen [] geplaatst, zo meldt een noot van de vertaler. Men mene echter niet, van die uitgave een enigzins betrouwbaar beeld te krijgen; daarvoor zijn de verschillen te groot en de aanduidingen te simpel. Evenmin verwachtte men, hier van de Engelse tekst van 1878 ook maar een redelijk goede weergave te vinden. Reeds op zich zelf ('op zich', zou Prof. Pompei zeggen) is het Nederlands weinig fraai: wel voorzien van kenmerkend Rooms-katholieke onzuiverheden en allerlei vormdelatijn. Maar bovendien laat de stijl van de vertaling door een zekere nonchalance en gemeenzaamheid de intellectuele ernst, de scherpte, de lange adem en de welsprekende kracht van Newman's taal geheel verloren gaan. Dat is erger dan dat de vertaling op vele plaatsen, hetzij letterlijk of exegetisch bedoeld, zonder meer onjuist moet heten; wat overigens ook het geval is. Het spijt mij, dat ik de grijze auteur alleen voor de 'Aantekeningen' lof kan brengen: die brengen talloze nauwkeurige verwijzingen naar Migne en andere bronnen, nauwkeuriger dan in Newman's eigen werk.

Warmond.

J.S.S.

J. M. VLIJM: *Het religie-begrip van Karl Barth*. Uitgeverij Van Keulen, Den Haag. f 8,90.

In zijn missionaire arbeid moest de S. zich bezinnen op 't probleem van de religie. H. Kraemers boek: „The Christian message in a non-christian world” verwees hem naar K. Barth's opvatting over de religie. Hieraan danken we een overzichtelijke dissertatie over 't religie-begrip in de Prot. zending voor en na H. Kraemers boek en 't religievraagstuk bij K. Barth. De min of meer zich wijzigende gedachte van Barth over dit vraagstuk wordt gevolgd door een bespreking van Barth's opvatting in de Römer brief, K.D. 1, 2 en KD IV, 1. Kraemer wordt geattendeerd op een niet geheel zuiver lezen van Barth's opvattingen zodat 't positieve in Barth's religie-opvatting niet voldoende wordt gehonoreerd. Ook wordt een voorzichtige kritiek op Barth geuit. Barth zou nog niet concreet genoeg gesproken hebben over de correlatie openbaring-religie, al zijn er verscheidene aanwijzingen die een toewending naar deze gedachte doen veronderstellen. Voor de zending ziet Dr Vlijm gevaar liggen in de universalistische trek die ook in 't religie-begrip van K. Barth zou liggen. Hij adstrueert dit door te verwijzen naar de twee door oosterse geleerden geleverde bijdragen voor Barth's *Rechtschrift*. Schrijvers eigen bezinning op het theologisch religie-begrip is te kort en roept kritische vragen op die geenszins bederven de vele inlichtingen die Dr Vl. in 't overige deel van zijn diss. geeft.

Kampen.

G.W.DE J.

HÖLDERLIN-JAHREBUCH IX, 1955/56. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (1957). viii + 323 blz., DM 28.80.

Teneinde nieuwe vondsten, Hölderlin betreffende, snel te kunnen publiceren en de bestudering van de gevierde dichter op alle mogelijke manieren te bevorderen, geeft de Hölderlin-Gesellschaft sinds een tiental jaren Hölderlin-Jahrbücher uit. Op het Jahrbuch 1954 volgt de voor ons liggende band 1955/56, geredigeerd door W. Binder en A. Kellert. De inhoud omvat zes rubrieken. De eerste en voornaamste is gewijd aan de in 1954 ontdekte hymne 'Friedensfeier'. Men vindt hier de feestrede van Prof. Paul Böckmann (Heidelberg), op de jaarvergadering van de Gesellschaft in juni 1956 te Tübingen gehouden; een viertal studies van Meta Corssen, Else Buddeberg (Hölderlin's 'Verbindung von Geschichtsmetaphysik und Christusgestalt' van belang voor bijna elk vers van de Friedensfeier), Lothar Kempter (Leitbild), Walter Bröcker (Entstehung), voorts een verslag van de discussie die de vergadering over het gedicht voerde (vooral is Napoleon of Christus de 'Fürst des Festes'?); Een afzonderlijke bibliografie besluit deze rubriek. De tweede brengt

een aantal tot nu toe onbekende brieven, voornamelijk aan en van Marie Rätzer, 'der blühenden Schweizerin', gedurende de jaren van Hölderlins geluk met hem huisgenote van de beminde Diotima, Susette Gontard. Voorheen was zij bijna een onbekende. Van deze kostelijke documenten geeft Adolf Beck een voorlopige bespreking. Vervolgens brengt dit jaarboek een viertal meer algemene opstellen, waarvan zeker Wolfgang Binder's 'Sprache und Wirklichkeit in Hölderlins Dichtung' de wijsgerige en K. M. Komma's 'Probleme der Hölderlin-Vertonung' de muzikale lezer ten hoogste belang zullen inboezemen. Voorts heb ik de rubriek boekbesprekingen te vermelden (o.a. W. Hof over B. Allemann, Hölderlin und Heidegger: wat Hölderlin aangaat 'kühn, aber in allem Wesentlichen falsch'), en de voortzetting van de Hölderlin-Bibliographie (M. Kohler) voor de jaren 1951—'55, ditmaal echter zonder 'Sachregister'. De figuur van Hölderlin, bij wiens poezie voor mij die van sommige grote Duitse klassieken eenvoudig verbleekt, moet ook in ons land wel vele vrienden en vereerders hebben; zeker, naar ik hoop, onder de theologen. Zij vinden hier hun gading.

Warmond.

J.S.S.

Ingekomen boeken

D. DR PHIL. h.c. WALTER BAUER: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Fünfte, verbesserte Auflage. 3. Lieferung. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1957. 96 S. Brosch DM 7. 90

DR H. BERGEMA: *Rondom Israel*. J. H. Kok N.V. Kampen 1957. 59 blz. ing. f 1.95.

MARTIN BUBER: *De vraag naar de mens*. Het anthropologisch probleem historisch en dialogisch ontvouwd. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1957. 146 blz. geb. f 6.90.

FRIEDRICH DELEKAT: *Der Christ und das Geld* (Theologische Existenz heute, Heft 57). Chr. Kaiser Verlag, München 1957. 87 S. Brosch. DM 4.50.

HANS EHRENBURG: *Die Paradoxien des Evangeliums* (Theologische Existenz heute, Heft 58). Chr. Kaiser Verlag, München 1957. 39 S. Brosch DM 2.—.

HANDBOEK PASTORALE SOCIOLOGIE IV (Noord-Oost Overijssel, Midden Overijssel, het Twentse industriegebied, de IJsselstreek, Deventer, Zwolle, Kampen, de Graafschap, op verkenning in de N.H. Classis Doetinchem, de Veluwe en Arnhem. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1957. 384 blz. geb. f 13.50 (bij intekening f 11.50).

WERNER JAEGER: *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen. Dritter Band. Zweite Auflage. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1955. 462 S. Ganzl. DM 14.80

HANS KÜNG: *Rechtfertigung*. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Johannes Verlag, Einsiedeln 1957. 304 S. Brosch.

GERHARD LEHMANN: *Geschichte der Philosophie X: Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts I* (Sammlung Götschen Band 845). Walter de Gruyter & Co. Berlin 1957. 128 S. Brosch.

DRS H. RENCKENS S. J. *Israëls visie op het verleden*. Over Genesis 1—3. Uitgeverij Lannoo, Tielt/Den Haag 1957. 245 blz. geb. f 8.50, ing. f 6.50.

MICHEL QUOIST: *Zonder wierook*. Gebeden in de maalstroom. Uitgeverij Lannoo, Tielt/Den Haag 1957. 208 blz. geb. f 6.50, ing. f 4.50.

Van de Uitgevers

Het ligt in de bedoeling van de uitgevers om bij voldoende belangstelling voor de 27e jaargang een band ter beschikking te stellen.

Tevens belasten wij ons gaarne met de in het band zetten van de losse afleveringen, waartoe U ons deze franco per post gelieve toe te zenden.

De prijs van de band inclusief het inbinden bedraagt f 5,75. De band alleen f 3.45.

Spoedige opgave, door middel van de in dit nummer ingelegde bestelkaart, is gewenst.



J. BLOK

voorh. A. Th. Cahen

Breestraat 69

Leiden

Tel. 26832

Kleermakers sedert 1855

Specialiteit in TOGA'S

Zojuist verscheen van de hand van DR. B. RIETVELD

SAECULARISATIE ALS PROBLEEM DER THEOLOGISCHE ETHIEK

inzonderheid in verband met gedachten van Bonhoeffer en Gogarten.

Onder saecularisatie wordt in dit werk verstaan emancipatie der wereld van de drieënige God. Er is een herwaardering gaande van kerk en wereld, waarbij in de kerk de „religie” sterk bestreden wordt en van de wereld gesproken wordt als van de mondige wereld. Bonhoeffer en Gogarten hebben zich met deze problemen bezig gehouden. De schr. ziet de zg. mondigheid der wereld echter als een schijnmondigheid, die in wezen neerkomt op saecularisatie in bovenbedoelde zin. De kerk moet zich niet van haar „religie” ontdoen en de wereld mondig verklaren en zo kerk en wereld tot elkaar brengen in de weg van redenering, maar de saecularisatie ernstig bestrijden door in eigen boezem te streven naar het nieuwe leven in Christus en door de wereld te roepen tot geloof en bekering.

274 pagina's, ingenaaid in grijs omslag

Prijs f 12.90

Van de eerder verschenen dissertaties zijn nog leverbaar:
Dr. J. M. Vlijm, Het religie-begrip van Karl Barth f 9,80
Dr. C. Blankestijn, Verlating van hulpbehoevenden f 12,90
Dr. R. Reinsma, Het verval van het cultuurstelsel f 12,90

In de boekhandel verkrijgbaar

UITGEVERIJ VAN KEULEN N.V.

Houtzagerssingel 76 - Telefoon 334073

's-Gravenhage

DOORLICHT BESTAAN

Een boekje bedoeld voor hen die rustig alleen of samen met anderen willen denken over de nabijliggende vragen van het dagelijks leven, zoals: onze arbeid, huwelijk, gezin, alleen staan, tijd hebben voor elkaar, tijden van ziekte en zorg, ouder worden, kerkgang enz.

Andere lezers zullen naar nog wijder verten willen reiken. Zij zullen zich verdiepen in hoofdstukken als: de maatslag van de tijd, de ruimte waarin wij leven, omschemerd ontstaan, het duister wereldgebeuren, de zin der geschiedenis, het komende heil. De auteurs hebben getracht in korte hoofdstukken over al deze onderwerpen iets wezenlijks te zeggen zonder vertoon van geleerdheid. Ze helpen alleen de gedachten ordenen, de aandacht concentreren en richting geven. Opdat wij leren beseffen dat ons bestaan „doorlicht” is en wordt vanuit de eeuwigheid.

De volgende auteurs werkten mæ:

Fetter, Van Goudoever, De Graeff, Heering, Herfst, Van Hille, Hoenderdaal, Van Holk, De Koning, Van Leeuwen, Lindemans, Mackenzie, Nienhuis, Noordhoff, Poortman, Van Royen, Sirks, Van de Sluys, Visser, Westerouen van Meeteren, De Wijs.

EEN WAARDEVOL GESCHENK

230 pagina's. In linnen band f 6,90

In de boekhandel verkrijgbaar

DE TIJDSTROOM — LOCHEM

Verschenen:

Theocratie en monarchie in Israël

Enige opmerkingen over de verhouding van de theocratie en het israëlitische koningschap in het Oude Testament

door

DR. A. A. KOOLHAAS

Inhoud: Het koningschap in het Oude Oosten — De koningsheerschappij van Jahwe — De theocratie in Israël tot het ontstaan van het koningschap — Het ontstaan van het koningschap — De plaats van de koning in de theocratie. Prijs f 11,50.

Gisbertus Bonnet

Bijdrage tot de kennis van de geschiedenis der Gereformeerde theologie in de achttiende eeuw

door

DR. A. VAN DEN END

Inhoud: Inleiding — Jeugd en opleiding (1723—1753) — Predikant te Amersfoort, Rotterdam en 's-Gravenhage (1753—1761) — Hoogleraar en Academicprediker te Utrecht (1761—1804) — Bonnet als polemicus — Bonnet als homiliet — Bonnet als theoloog — Bijlagen — Registers. Prijs f 5,90.

In de boekhandel en bij de Uitgevers

H. VEENMAN & ZONEN — WAGENINGEN

~~13 R~~
~~2~~
~~16~~
v. 27



3 2400 00343 5108

THREE DAY

[illegible]

GTU Library
 2400 Ridge Road
 Berkeley, CA 94709
 For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

DEC 20 1967

